

KELETKUTATÁS

A Kőrösi Csoma Társaság folyóirata

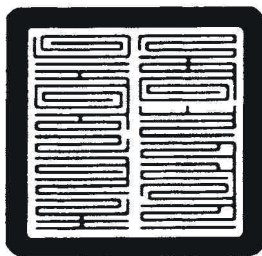
2018. tavasz

Szerkeszti

DÁVID GÉZA, FODOR PÁL ÉS PÉRI BENEDEK

BIRTALAN ÁGNES, CZENTNÁR ANDRÁS ÉS IVÁNYI TAMÁS

közreműködésével



BUDAPEST

A borítón:

Petri della Valle, *Reiß-Beschreibung in unterschiedliche Theile der Welt*.
Genf, 1674, 198–199. oldal között



A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült

Kiadja a Kőrösi Csoma Társaság, Budapest
Felelős kiadó: Iványi Tamás
Műszaki szerkesztés: Terjék Edina
Készült a Rocket Stúdióban

ISSN 0133-4778

Tartalom

TANULMÁNYOK

| | |
|--|-----|
| <i>Liptay Éva: A Szépművészeti Múzeum egyiptomi múmiái</i> – egyiptológus szemmel | 5 |
| <i>Fábián Zoltán Imre: Halál – holttest – képmás – kultusz. A test</i> megőrzése, a halotti kultusz és a kultusz előkészítése az ókori Egyiptomban | 19 |
| <i>Zsom Dóra: Szabad-e embert enni? A „múmia” gyógyászati célú</i> fogyasztása muszlim és zsidó forrásokban | 35 |
| <i>Szántó Iván: A múmia visszatér: az ókori Iránból a modern irodalomba.</i> Šādegh Hedāyat egy elbeszélése..... | 55 |
| <i>Kósa Gábor: Mézzel történő mumifikálás egy 14. századi kínai</i> forrásban | 65 |
| <i>Mecsi Beatrix: A Chan és a múmia: Gondolatok egy buddha-múmia</i> budapesti kalandja nyomán | 91 |
| <i>Gyarmati János: Természetes és mesterséges múmiák az ősi</i> Andokban..... | 99 |
| <i>Péri Benedek: Muḥammad Fuḏūlī (1483–1556) 166. gazelje és első</i> magyar fordítása I. | 115 |

MISCELLANEA

| | |
|--|-----|
| <i>Korvin Gábor: Nyelvcsúfoló – egy Kmoskó-idézet ürügyén.....</i> | 141 |
| <i>Péri Ákos–Péri Benedek: Egy dokumentum margójára. A perzsa Nap</i> és oroszlán rend adományozási okiratának másolata az MTA Könyvtára Keleti Gyűjteményében | 147 |

SZEMLE

KÖNYVEK

| | |
|---|-----|
| <i>Orazgozel Machaeva: Catalogo dei manoscritti islamici conservati</i> nella Biblioteca Universitaria di Bologna (Dávid Géza–Kovács Zsuzsa–Ormos István) | 157 |
|---|-----|

Contents

STUDIES

| | |
|---|-----|
| <i>Éva Liptay</i> : The Egyptian mummies of the Museum of Fine Arts – an Egyptological perspective | 5 |
| <i>Zoltán Imre Fábán</i> : Death, corpse, image, cult: preserving the human body, mortuary cult and preparation for the cult in ancient Egypt | 19 |
| <i>Dóra Zsom</i> : Is it permitted to eat human flesh? Taking “mummy” as a drug according to Muslim and Jewish sources | 35 |
| <i>Iván Szántó</i> : The mummy returns – from ancient Iran to modern literature | 55 |
| <i>Gábor Kósa</i> : Mummification in honey in a fourteenth-century Chinese source | 65 |
| <i>Beatrix Mecsi</i> : Chan buddhism and mummies. Thoughts inspired by the adventures of a buddha mummy in Budapest | 91 |
| <i>János Gyarmati</i> : Mummies and mummification in the ancient Andes..... | 99 |
| <i>Benedek Péri</i> : Muḥammad Fuḏūlī’s (1483–1556) ghazal No 166 and its first Hungarian Translation. Part I. | 115 |

MISCELLANEA

| | |
|---|-----|
| <i>Gábor Korvin</i> : Mocking foreign speech – on a quote from Mihály Kmoskó’s writings | 141 |
| <i>Ákos Péri, Benedek Péri</i> : On the margin of a document. A copy of an award document of the Persian Order of the Lion and the Sun in the Oriental Collection of the Library of the Hungarian Academy of Sciences..... | 147 |

REVIEW

BOOKS

| | |
|---|-----|
| Orazgozel Machaeva: <i>Catalogo dei manoscritti islamici conservati nella Biblioteca Universitaria di Bologna</i> (<i>Géza Dávid–Zsuzsa Kovács–István Ormos</i>) | 157 |
|---|-----|

TANULMÁNYOK

Liptay Éva

A Szépművészeti Múzeum egyiptomi múmiái – egyiptológus szemmel*

A Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteményében négy épségben megmaradt ókori egyiptomi emberi múmiát őrzünk. A négy vizsgált múmia közül kettő férfi és kettő nő, három vásznakba csavart, egy pedig vásznaitól megfosztott állapotban van. A három vásznakba csavart mumifikált test közül kettőhöz fából készült, festett koporsó, egyhez pedig egyfajta kartonázból készült (iszap és szalma keverékéből összetapasztott, formára merevített, felületén gipsszel bevont), festett múmiaalakú koporsófedél is tartozik. A negyedik, vásznak nélküli mumifikált testhez semmiféle temetkezési melléklet nem társítható. A következő tanulmány nem elsősorban a 2011 óta folyó természettudományos és orvosdiagnosztikai vizsgálatok eredményeire koncentrál. A négy egyiptomi múmiával kapcsolatos egyiptológiai és gyűjteménytörténeti kutatásokat helyezi a középpontba, amelyek során sok minden kiderült arról, hogy mikor és milyen körülmények között kerültek ezek az ókori egyiptomi mumifikált testek Magyarországra.

Rer múmiáját és festett fakoporsóját¹ 1963-ban adta át a zirci Reguly Antal Múzeum a Szépművészeti Múzeumnak. A múmiát a koporsóval Platz Bonifác (1848–1919) tudós ciszterci szerzetes vásárolta valamikor a 19–20. század fordulóján, amikor több alkalommal is Egyiptomba utazott, hogy gyűjteményét gyarapítsa. Saját, kéziratos feljegyzéseiben² megadta a gyűjteményében sze-

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2018.1.5>

* A cikk az NKFIH K 125440 számú kutatási pályázat támogatásával készült.

– E számunk első hat tanulmánya a 2017. december 7-én az ELTE BTK Orientalisztikai és Távolségi Intézete által rendezett „Az öröklét bővölete. Múmiák különböző kultúrákban” című konferencián elhangzott, hozzánk eljuttatott előadások kibővített változatai. Bár Latin-Amerika nem tartozik a „Kelet”-hez, a szoros tematikai közelség indokolja az ősi Andok múmiáiról szóló cikk közlését. (A szerk.)

¹ *Múmiák testközelsége*. Szerk. Petrik Máté. Budapest, 2011, 32–33; *A Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteménye*. Szerk. Kóthay Katalin Anna–Liptay Éva. Budapest, 2012, no. 69; Liptay Éva–Fóthi Erzsébet–Komáromi Zsófia, A Szépművészeti Múzeum és a Magyar Természettudományi Múzeum közös múmiakutatási projektje. Egyiptológiai kutatások *Magyar Régészet* 2012. ősz, 5. www.magyarregeszet.hu/wp-content/uploads/2012/11/Liptay_Fothi_Komary_1201.pdf (2018. július 19.); *Egyptian Artefacts of the Museum of Fine Arts Budapest*. Ed. by Katalin Anna Kóthay–Éva Liptay. Budapest, 2013, no. 69.

² Platz Bonifác kéziratos katalógusa, 173. sz. tétel. A katalógust ma a Veszprém Megyei Levéltárban őrzik: A Ciszterci Rend Zirc–Pilis–Pásztó és Szentgotthárdi Apátságának levéltára: Rend-

replő műtárgyak listáját, és néhányuk esetében megszerzésük körülményeiről is közölt adatokat. Rer koporsójával és múmiájával kapcsolatban a következőt olvashatjuk a feljegyzésekben: „...rajta van az eredeti vászon boríték és a sokszorosán körülcsvart fásliforma kötelék. A fejen kilátszik a halott fekete haja, orra; s a lábhüvelyk is látható. Miként a koporsó hátulsó felén lévő kép mutatja, a halott egy 12–14 éves leányka. A múmiát úgy ahogyan van Gizehben vettem egy arab embertől.”

A festett, fából készült koporsó tipológiai és ikonográfiai tanulmányozása már a múmiazvizsgálatok előtt jó támpontokat adott a lelet keltezéséhez. A múmiaalakú koporsó szögletes kialakítása és rombold formája, valamint az ábrázolt jelenetek ikonográfiája alapján mind a Későkorban (Kr. e. 6–4. század), mind a Ptolemaiosz korban (Kr. e. 4–1. század) készülhetett. A koporsóra írt hieroglif szövegek megnevezik a halottat (Rer). Ez a női név a Későkorban volt elterjedt, de Ptolemaiosz-kori példái is ismertek. A szövegekben a halott neve előtt néhol a Hathor, néhol az Ozirisz jelzőt használják, jelezve, hogy a koporsóban fekvő ezen istennel azonosul halálában.³ Ez a jellegzetesség inkább a későbbi datálás mellett szól. Így feltételezhetjük, hogy a koporsót valószínűleg a Kr. e. 4. század folyamán csinálták. A koporsó tipológiai és ikonográfiai jellegzetességei arra utalnak, hogy az északi országrészben készülhetett.⁴ Ezt a feltételezést látsszik megerősíteni a gyűjtő feljegyzése a gízai vásárlásról.

A múmiát ép, lenből készült bandázsok fedik, amelyeket a mellkason keresztpántok fognak össze. Platz Bonifác fent idézett feljegyzéseiből kiderül, hogy a testet filigrán mérete alapján a 19–20. század fordulóján 12–14 éves fiatal lánynak gondolták. A CT-felvételek alapján elvégzett antropológiai vizsgálatok szerint azonban Rer jóval idősebb volt: 20–24 éves kora körül halt meg. A koponyaüregben látható csontszilánkokból arra lehet következtetni, hogy a koponya sérülése Rer halálával függhetett össze, és nem a későbbiekben, a balzsamozás során vagy utána következett be. Feltételezésünk szerint halálát egy súlyos csontbetegség okozhatta, amelynek következtében a fejtető, a koponya, a medence, a csigolyák nagy része és a bordák mindegyike eltört.⁵

tagok hagyatékai (VemL XII. 2/i): Horváth Konstantin hagyatékában: Platz Bonifác iratai (9/b).

³ Mark Smith, *Traversing Eternity. Texts from the Afterlife from the Ptolemaic and Roman Egypt*. Oxford, 2009, 6–8; Christina Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion*. Oxford, 2005, 45.

⁴ John H. Taylor, Coffins as Evidence for a 'North-South Divide' in the 22nd–25th Dynasties. In: *The Libyan Period in Egypt. Historical and Cultural Studies into the 21st–24th Dynasties. Proceedings of a Conference at Leiden University 25–27 October 2007*. Ed. by Gerard P. F. Broekman–Rob J. Demarée–Olaf E. Kaper. Leuven, 2009, 375–377.

⁵ *Múmiák testközelenben*, 78–79; Liptay–Fóthi–Komáry, i. m., 5.

1. Múmiák és koporsók Akhmimból

A két másik múmiához tartozó koporsók tipológiai, stilisztikai és ikonográfiai alapon biztosan az ország déli részéről, a felső-egyiptomi Akhmim ókori temetőjéből származnak. A lelőhely felfedezése és régészeti felmérése az 1880-as évek közepén történt, miután Gaston Maspero, az Egyiptomi Régészeti Felügyelőség akkori igazgatója tudomást szerzett róla, hogy a helyi lakosok olyan temetkezési mellékleteket árusítanak, amelyek azt sejtették, hogy a környéken gazdag lelőhely található. 1884-ben ezért terepbejárást, majd a temetők felfedezését követően 1888-ig hevenyészett terepmunkát is végzett, főleg az el-Hawawish és el-Shalamuni temetők területén:⁶ meglehetősen szakszerűtlen és szinte teljes mértékben dokumentálatlan feltárásokat, amelyeknek két hetes első ásatási szezonya során 20 sírt tárt fel, és mintegy 800 görög-római kori múmiát talált.⁷ „Soha egyetlen temető sem érdemelte ki jobban a nekropolisz elnevezést, mint Akhmim temetője, amely tényleg olyan, mint egy valódi város: több ezer lakója folyamatosan támad fel hívásunkra immár két éve, s úgy látszik, számuk nem csökken. Legalább három kilométer hosszan átvizsgáltam a dombot, és mindenütt emberi maradványok tömkelegét találtam” – írta egy beszámolójában.⁸

Ezt a meglehetősen gyors régészeti feltárást az 1880-as és az 1890-es években – a helyi lakosok és a külföldi utazók, műgyűjtők részéről egyaránt – a terület gátlástalan fosztogatása kísérte, illetve követte, ami az 1890-es évekre csatatérhez tette hasonlatossá a lelőhelyet. Szemtanúk beszámolója szerint 1895 táján mindenütt múmiák darabjai heverték, és minden négyzetméteren a sírrablók által ásott lyukak éktelenkedtek a földben.⁹

Ekkor, az 1880-as és az 1890-es években tucatjával kerültek európai és amerikai köz- és magángyűjteményekbe Akhmimból származó koporsók és bennük fekvő múmiák. Az ebben az időben együtt vásárolt múmiákról és koporsókról azonban a vizsgálatok során gyakran kiderül, hogy eredetileg nem tartoztak össze. Ezekben az esetekben tehát a múmiák biztosan nem az első temetkezés-kor, hanem valamikor később kerültek a koporsókba. Nehéz azonban eldönteni, hogy a koporsók újrafelhasználása az ókor folyamán történt-e, vagyis másodlagos betemetkezésről van-e szó. Ugyanolyan könnyen lehetséges ugyanis, hogy a koporsókat és múmiákat a modern időkben párosították össze egymással

⁶ Riggs, *i. m.*, 62.

⁷ Klaus Peter Kuhlmann, *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim*. (Sonderschrift des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo, 11.) Mainz am Rhein, 1983, 54; Mark Depauw, *The Late Funerary Material from Akhmim*. In: *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest. Acts from an International Symposium Held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998*. Ed. by Arno Egberts–Brian Paul Muhs–Jacques van der Vliet. Leiden–Boston–Köln, 2002, 71.

⁸ Gaston Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie*. Paris, 1893, 215.

⁹ Kuhlmann, *i. m.*, 51.

műkereskedők, abban a reményben, hogy egy múmiát tartalmazó koporsó vagy egy koporsóval rendelkező múmia sokkal vonzóbb lehet a vevők számára. Ez a gyakorlat igen elterjedt volt a 19. század végi antikvitásárusok körében, és különösen jól megfigyelhető az Akhmimból származó leletek esetében.¹⁰

Az utóbbi évek kutatásai során számos, a 19. század végén Akhmimból Magyarországra került múmia és koporsó történetét sikerült rekonstruálni.

1.1. Hortesznakht koporsója és múmiája

Az 51.2097.1-2 leltári számú festett, fából készült, aranyozott arcú koporsóról és az 51.2080 leltári számú múmiáról a vizsgálatok kezdetén még nem lehetett biztosan tudni, hogy eredetileg összetartozó – vagyis egyazon temetkezésből származó – leletekről van-e szó.¹¹

A koporsóról tudtuk, hogy Delhaes István hagyatékából került először a Nemzeti Múzeumba (1902), majd a Szépművészetibe (1934). A *Vasárnapi Újság* 1902. november. 30-án megjelent 48. száma a 784. oldalon fényképet is közöl róla,¹² amelynek alapján egyértelműen azonosítható – bár az nem derül ki, hogy vajon a koporsó múmiát is tartalmazott-e.

A koporsó ikonográfiai és tipológiai jellegzetességei alapján Akhmimban készült, mégpedig a Ptolemaiosz kor közepe táján (Kr. e. 3. század közepe).¹³ A koporsófédél lábszárán olvasható három oszlopos hieroglif-feliratból derül ki a halott neve (Hortesznakht). Ez a női név több Akhmimból származó, korabeli halotti sztélén és más sírmellékleten is megjelenik. A szöveges forrásokból úgy tűnik, hogy használata kimondottan Akhmimra és a Ptolemaiosz kor idejére jellemző.¹⁴

¹⁰ Éva Liptay, Burial Equipment from Akhmim in Ancient and Modern Contexts. In: *Ancient Egyptian Coffins: Craft Traditions and Functionality. Proceedings of The British Museum Annual Egyptology Colloquium 2014*. Ed. by John H. Taylor–Marie Vandenbeusch. Leuven, 2018, 403–413.

¹¹ Az 1936-ban elvégzett vizsgálat során, amikor a gyűjteményben akkor őrzött koporsókat felnyitották, a bennük fekvő múmiákat és múmiadíszeket szemrevételezték és leírták, hevenyészett kézírásos jegyzőkönyv készült, amely szerencsére a múzeumi archívumban ma is megtalálható. Az ott leírt koporsóknak a gyűjtemény mai darabjaival való azonosítása nem mindig könnyű, de ebben az esetben kétségtelen, hogy a korabeli leírás szerint Hortesznakht koporsója ezt a múmiát tartalmazta a kartonázdíszekkel.

¹² http://epa.oszk.hu/00000/00030/02551/pdf/VU_EPA00030_1902_48.pdf (2018. július 19.)

¹³ Múmiák testközelen, 29; A Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteménye, no. 68; *The Egyptian Collection of the Museum of Fine Arts Budapest*, no. 68; Liptay–Fóthi–Komáry, i. m., 2, 4–5; Liptay, Burial Equipment from Akhmim, 404–406.

¹⁴ Ld. például: Peter Munro, *Die spätägyptischen Totenstelen. Textband*. (Ägyptologische Forschungen, 25.) Glückstadt, 1973, 369.

A koporsóval kapcsolatba hozható mumifikált női test az antropológiai vizsgálatok szerint¹⁵ egy 20 éves kora körül elhunyt fiatal nőé. A múmiát ép, lenből készült bandázsok fedik, amelyeknek felületét felülről fekete színű anyaggal (növényi gyantával) itatták át. A karok keresztbe téve nyugszanak a mellkason: a bal kézfej ökölbe szorítva, kinyújtott hüvelykujjal, a jobb kéz pedig kinyújtott tenyérrel.¹⁶ A múmia CT-vizsgálata során fény derült arra is, hogy belsejében a konzervált belső szerveket tartalmazó négy csomagocskát helyeztek el: ez azt bizonyítja, hogy a múmia nem származhat a koporsónál korábbi időkből, mivel ez a mumifikálási szokás a Ptolemaiosz kortól volt elterjedt az ókori Egyiptomban. A koporsó és a múmia összetartozását a vászonba csavart múmia fején és a koporsó fedelének belsejében (ott, ahol a fedél a múmia fejével érintkezett) látható megkeményedett, fényes, fekete anyagból vett minta vizsgálata megerősítette.¹⁷

A vásznakba csavart múmiát négy részből álló, festett és helyenként aranyozott motívumokkal díszített, kartonázból készült múmiadíszkészlet borítja. A koporsóhoz hasonlóan a kartonázkészlet is jellegzetes példánya a Ptolemaiosz-kori Akhmimban használt típusnak. Sőt a kartonázon látható motívumok sok mindenben megegyeznek a koporsón használtakkal. A lábszárat borító, lekerekített aljú, téglalap alakú kartonázdísz például felülről a szárnyait kiterjesztő Nut istennő képe keretezi. Az istennő arcának, fülbevalójának és fejkendőjének különleges ikonográfiája gyakorlatilag megegyezik a koporsón látható szárnyas istennőével, ami nemcsak arra utal, hogy ugyanabban a műhelyben készült a kettő, hanem azt is valószínűvé teszi, hogy ugyanaz a kéz készítette a két alakot.

1.2. A „szombathelyi” múmia és koporsó

Az 51.637 leltári számú múmia és az 51.638 leltári számú, speciális összetételű kartonázból készült, aranyozott arcú koporsó¹⁸ együtt érkezett 1951-ben a szombathelyi Savaria Múzeum közvetítésével az akkori Nagy Lajos (volt premontrei) Gimnáziumból a Szépművészetibe. A leletegyüttes Kunc Adolf

¹⁵ *Múmiák testközelben*, 76–77; Liptay–Fóthi–Komáry, i. m., 4–5.

¹⁶ Ez a kéztartás kimondottan a Ptolemaiosz-kori akhmimi múmiákra jellemző: Jonathan Eliass–Carter Lupton, *The Role of Computed Axial Tomography in the Study of the Mummies of Akhmim, Egypt. Journal of Biological Research* 80 (2005/1) 36.

¹⁷ Szakértőnk (Sándorné Kovács Judit, Bűnügyi Szakértői és Kutatóintézet) 2011 májusában egy speciális szinképelemzési módszerrel (Fourier-transzformációs infravörös spektrofotometria) vizsgálta meg. Az eredményekből kiderült, hogy mindkét esetben pontosan ugyanarról az anyagról (egy növényi gyantafajtáról) van szó. Vö. *Múmiák testközelben*, 59–61.

¹⁸ Liptay Éva, A „szombathelyi múmia” – új kutatási eredmények. *Vasi Honismereti és Helytörténeti Közlemények* 2 (2011/2) 52–58.

(a korabeli szombathelyi főgimnáziumot fenntartó, csorna-premontrei kano-nokrend prépost-prelátusa) magánajándékként került 1896-ban a szombathelyi premontrei gimnáziumba, hogy ott tudományos szemléltetőeszközüln szolgáljon.¹⁹ A múmivásárlást a prépost a Graz melletti Sankt Radegund hidegvíz-gyógyintézet magyarországi születésű orvosa, dr. Ruprich Gusztáv közvetíté-sével bonyolította le. A múmia és a koporsó megvásárlásában fontos szerepe volt a korabeli egyiptológia egyik jól ismert személyiségének, Dr. Carl-August Reinhardtnak (1856–1903), aki az 1890-es években a német konzuli tisztséget töltötte be Kairóban.

Az archív levél tanúsága szerint Reinhardt 1896. január 20-án válaszolt Ruprich Gusztáv megkeresésére, levelében két múmiát ajánlva fel, egy olcsób-bat és egy drágábbat.²⁰ Az olcsóbbat (egy női múmiát) végül egyébként Ruprich a székesfehérvári ciszterci főgimnázium (mai Teleki Blanka Gimnázium) szá-mára maga vásárolta meg,²¹ és ezt az ajándékot az intézmény Pallér Kelemen igazgató 1896. július 13-án kelt levele szerint meg is kapta – ennek a múmiának a hollétéről azonban egyelőre semmi biztosat nem tudunk.

Az archív dokumentumok tanúsága szerint a „szombathelyi múmia” és a koporsó 1896 nyarán érkezett meg Szombathelyre „az egyiptomi Thebé-ből”. Ugyanebben az évben egyébként dr. Reinhardt a British Museum számára, a következő évben pedig a berlini múzeum számára adott el ugyanebből a leletegyüttesből származó koporsókat.²²

A szóban forgó múmia igen különleges, hiszen a megszokott, vékony vászon-pólyákkal több rétegben betekert test helyett ebben az esetben lényegében egy lenből készült vászonruhába „felöltöztetett” testről van szó. A vértagok nincse-nek a testtel szorosan egybecsavarva, hanem külön-külön kaptak vászonborítást. Ismerünk hasonlóan bandázsolt múmiákat a görög-római korból, lehetséges

¹⁹ A szombathelyi koporsó és múmia modern kori történetével kapcsolatos kutatásokat Hor-váth József végezte el és publikálta: Horváth József, A „szombathelyi” múmia – Egy modern legen-da keletkezése és kritikája. *Vasi Honismereti és Helytörténeti Közlemények* 2 (2011/2) 46–51.

²⁰ Dr. Reinhardt nagy mennyiségben vásárolt kartonázskoporsókat és töredékeket 1896 folya-mán az akhmimi temető ugyanazon sírkomplexumából. Ezek közül számos darabot feltehetőleg magángyűjőknek adott el. Dr. Reinhardt egyiptomi műtárgyvásárlásairól ld. Silvia Köpstein, Carl August Reinhardt – Kaufman, Philologe, Sammler, Konsul. In: *Das Abklatscharchiv beim Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. II. Berlin, 1996, 35–47; Sabine Albersmeier, *Bestandskatalog Badisches Landesmuseum Karlsruhe*. Karlsruhe–München, 2007, 10–11; *Berliner Mumien-geschichten. Ergebnisse eines multidisziplinären Forschungsprojektes*. Hrsg. von Renate Germer–Hannelore Kischkewitz–Meinhard Lüning. Berlin–Regensburg, 2009, 165–168.

²¹ Horváth, i. m., 49. Ruprich Gusztáv személyét és szerepét illetően köszönettel tartozom Rupprich Péter segítségéért, aki számos archív családtörténeti dokumentumot a rendelkezésemre bocsátott.

²² Mark Smith, Budge at Akhmim, January 1896. In: *The Unbroken Reed: Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A. F. Shore*. Ed. by Christopher Eyre–Antony Leahy–Lisa Montagno Leahy. London, 1994, 293–303. Ld. még: Riggs, i. m., 62.

azonban, hogy a – feltehetőleg erősen megrongálódott – külső vászonborítást még Egyiptomban lehántották a múmiáról, hogy az „tetszetősebb” külalakot nyerjen.²³

A „szombathelyi” múmiából vett csontmintán 2011 tavaszán végzett kalibrált radiokarbonos kormeghatározás alapján a halál (és egyben a mumifikálás megkezdésének) időpontja a Kr. e. 320 és 200 közötti évekre esik. Az antropológiai vizsgálatok alapján egy 35–40 éves korában meghalt férfiról van szó, akinek belső szerveit hosszúkás, hengeres csomagok formájában helyezték vissza a testüregbe.²⁴

A múmiával együtt érkezett, kartonázból készült koporsó egy nagyon jól meghatározható típusba sorolható, amelyet a közép-egyiptomi Akhmim városában gyártottak a görög-római korban. Az aranyozott arcon a szemek és a szemöldök vonalát feketével húzták ki. A homlokot ureusz kígyókból (ágaskodó kobra) álló diadém, a fejtetőt pedig egy másik, rozettás fejpánt díszíti. A jobb kar a test mellett kinyújtva, a bal pedig könyökben behajlítva helyezkedik el. A felirat nélküli koporsón megjelenő férfialak hosszú, fehér, redőzött, köpenyszerű ruhát visel. Amszterdamban, Londonban és Kairóban azonban található néhány ugyanilyen típusú és ikonográfiájú férfi-, illetve gyermekkoporsó, amelyek (a budapestivel együtt) azért különlegesek, mert élőként ábrázolják a halottat, nem múmiaként, olyan öltözkében (fehér tunikában és köpenyben, a lábukon a hozzá illő, nyitott orrú, fűzős lábbelivel), amelyet életükben is viselhettek. Aranyozott arcuk és a homlokon viselt aranyozott ureusz kígyós diadém viszont már nem az élő emberre, hanem a koporsóban fekvő halott halál utáni, megistenült állapotára utal.

Manapság ezt a koporsótípust a Kr. e. 1. század közepétől a Kr. u. 1. század korai szakaszáig terjedő időszakra keltezik.²⁵ A koporsó eredetileg két részből állt: egy emberalakban megformázott fedélből és egy vékony aljból, amelyen a múmia feküdt. A múzeumok sok esetben – így a Szombathelyről származó koporsó esetében is – csak a fedelet őrzik, a feltehetőleg kevésbé impozánsnak vagy értékesnek tartott koporsóalj a legtöbb esetben valószínűleg Egyiptomban, a lelőhelyen maradt.

A „szombathelyi” múmia C-14-es kora és a koporsó készítésének ideje között tehát legalább 150 év eltérés van, ami nyilvánvalóvá teszi, hogy a kettő nem egyazon temetkezésből származik – egyazon sírnak két különböző korú temetkezéséből azonban származhatnak. A múmia esetében azonban még azt sem tud-

²³ Ld. például egy müncheni múmia belső bandázsolását, a külső vászonréteg alatt: Gerfried Ziegelmeyer, *Münchner Mumien*. (Schriften aus der Ägyptischen Sammlung, 2.) München, 1985.

²⁴ *Múmiák testközelben*, 72–73; Liptay-Fóthi-Komáry, *i. m.*, 4–5.

²⁵ Mark Smith, *Dating Anthropoid Mummy Cases from Akhmim: The Evidence of the Demotic Inscriptions*. In: *Portraits and Masks*. Ed. by Morris L. Bierbrier. London, 1997, 66–71; Riggs, *i. m.*, 62–64.

hatjuk, hogy lelőhelye megegyezett-e a koporsóéval. A múmia és a koporsó tehát ebben az esetben eredetileg nem tartozott ugyanahhoz a temetkezéshez, hanem a 19. századi műkereskedelemben szokásos eljárással párosították őket össze.

A Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteménye 1974-ben egy magángyűjteményből megvásárolta egy múmia alakú koporsó lábtöredékét (ltsz. 74.4-E).²⁶ A töredék ikonográfiája szinte teljes egészében megegyezik az 51.638 leltári számú koporsó lábrészének dekorációjával. Azon túl, hogy egyértelműen ugyanarról az akhmimi koporsótípusról van szó, még az is valószínűsíthető, hogy a két darab közös régészeti kontextusból (az akhmimi temető egyazon sírkomplexumából) származik.

Az archív dokumentáció²⁷ szerint a töredék valaha Back Bernát gyűjteményének (későbbi Kamlach-gyűjtemény) részét alkotta. A gyűjtő maga 1905-ben vásárolta a darabot Münchenben. A töredék megszerzésének körülményei is arra utalnak, hogy ugyanabból az 1896-ban Akhmimban felfedezett új leletanyagból származhat, mint a Szombathelyről Budapestre érkezett koporsó. A vásárlás 1905-ös dátuma és helyszíne (München) is valószínűsíti, hogy ugyanabban az időpontban, a 19. század utolsó éveiben bukkanhatott fel az európai (német) műkincspiacon, és könnyen lehetséges, hogy ugyancsak Dr. Reinhardt közreműködésével került Európába.

1.3. Egyéb Magyarországra került múmiák és koporsók Akhmimból

Az akhmimi temető felfedezését követően azonban nem csupán ez a két múmia és koporsó érkezett Magyarországra Akhmimból.

A Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteményének egy további, a Kr. e. 8. század második feléből származó koporsója (ltsz. 51.1995.1-2) 1950-ben került át Egerből Budapestre. A múzeumi archívum egyik feljegyzése²⁸ szerint eredetileg ez is tartalmazta egy mumifikált test maradványait, amely nem volt több néhány emberi csontnál, ezek viszont nem maradtak ránk. Tipológiája és ikonográfiája alapján nemrégiben valószínűsítettem a darab akhmimi provenienciáját.²⁹ Időközben előbukkantak a darab származására vonatkozó

²⁶ Budapest, Szépművészeti Múzeum, ltsz. 74.4-E; magasság 25 cm; szélesség 22 cm; mélység 26 cm.

²⁷ Szépművészeti Múzeum archívuma, iratszám 309-7/74; Liptay Éva, Egy akhmimi koporsó-típus emlékei a Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteményében. *A Szépművészeti Múzeum Közleményei* 119 (2014) 177–181. https://issuu.com/szepmuveszeti/docs/bulletin_2014_119_magyar_web/2?ff=true&e=10276111/47176079 (2018. július 19.)

²⁸ Szépművészeti Múzeum archívuma SZM 672/950.

²⁹ Liptay Éva, Két koporsómaszk. *A Szépművészeti Múzeum Közleményei* 118 (2013) 152–156. https://issuu.com/szepmuveszeti/docs/bulletin_118_magyar_oldalankent/2?ff&e=10276111/11605775 (2018. július 19.)

archív dokumentumok is, amelyekből kiderül, hogy azt Kovács Károly kairói szállodatulajdonos 1884–1885 folyamán, vagyis éppen az akhmimi temető felfedezésekor küldte a ciszterci rend egri főgimnáziumába „kihasználva egyedülálló lehetőségét arra, hogy minden okulásra alkalmas régi és új dolgot elküldjön az iskola tanuló ifjúságának”.³⁰ Az adományozó szerint a darab „Osiris főpapjának egy Atthemnél (a régi Panopolis, Luxor közelében) talált, teljesen jó karban lévő múmiája, a Kr. e. 200-ból”.³¹

A Pápai Református Gyűjteményekben szintén őriznek egy Akhmim temetőjéből származó koporsót a benne fekvő múmiával, amely Markstein Károly ajándékaként 1884-ben került a Református Főiskola régiségtárába, és az eredeti tervek szerint egy, a jövőben fokozatosan gyarapítandó egyiptomi gyűjtemény megalapozását szolgálta. Az akkoriban Kairóban élő és tevékenykedő Markstein Károly szintén rögtön az akhmimi lelőhely 1884-es felfedezésekor vásárolta a Pápára került koporsót és múmiát, közvetlenül az azt feltáró egyiptológusoktól (Émile Brugsch tanúsítványával). A koporsó a rajta látható dekoráció és a hieroglif feliratok alapján egyértelműen besorolható egy a Kr. e. 11–10. század folyamán gyártott ritka típusba, amelyből csak néhányat ismerünk a világ gyűjteményeiben.³² Többek között a berlini, a koppenhágai és a vatikáni egyiptomi gyűjteményekben van egy-egy olyan festett múmiaalakú koporsó, amely ugyanakkor, a Harmadik Átmeneti Kor elején készült Akhmimban.³³

A koporsó felirataiból tudjuk, hogy egy Hori nevű papot temettek el benne, aki az akhmimi templomban tisztelt Horsaésze istent szolgálta. A koporsóban fekvő középkorú egyiptomi férfi múmiája azonban biztosan nem Horié, hiszen a rajta látható maszk és kartonázdsíszek 500–600 évvel későbbi időszakból származnak. Azt azonban nem tudjuk, hogy vajon ezt a későbbi múmiát tényleg az ókor folyamán helyezték-e a koporsóba. Könnyen lehetséges ugyanis, hogy ez az össze nem illő pár is a 19. század végi kereskedők tevékenységének köszönhető.

A fentiekből látható, hogy az akhmimi temetőből számos múmia és sírmeléklet került a 19. század utolsó harmadában magyar gyűjteményekbe – akkor-

³⁰ Kiss Péter, Gyűjtemények és múzeumok Egerben 1951-ig. II. In: *Agria. Az Egri Múzeum évkönyve – Annales Musei Agriensis* 23. Szerk. Bodó Sándor és Petercsák Tivadar. Eger, 1987, 587. Köszönettel tartozom H. Szilasi Ágotának, aki rendelkezésemre bocsátotta a tárggyal kapcsolatos dokumentációt.

³¹ Kiss, *i. m.*, 587.

³² Ltsz. A.1. Köszönettel tartozom Köntös Lászlónak, a Pápai Református Gyűjtemények igazgatójának, hogy a koporsóval kapcsolatos kutatásaimat és az eredmények publikálását engedélyezte, valamint Halászné Kapcsándi Szilviának a szakmai segítségért. A koporsó és a múmia 1987-es első publikációja: László Péter, Ízisz-pap koporsója egy magyarországi gyűjteményben. I. A koporsó története. *A Szépművészeti Múzeum Közleményei* 68–69 (1987) 203–205; Edith Varga, Ízisz-pap koporsója egy magyarországi gyűjteményben. II. A koporsó és a benne talált másodlagos temetkezés emlékei. *A Szépművészeti Múzeum Közleményei* 68–69 (1987) 206–221.

³³ Liptay Éva, A 20–21. dinasztia kori thébai koporsótípus akhmimi variánsa. *A Szépművészeti Múzeum Közleményei* 114–115 (2011) 187–196.

tájt, amikor az ókori Egyiptom (és általában véve a nem-európai kultúrák) iránti érdeklődés jelentősen megnövekedett Magyarországon. Ez a felerősödött érdeklődés elsősorban az 1867-es kiegyezést követő iparosodással és modernizációval együtt járó társadalmi változások során kialakult új kulturális miliőnek volt köszönhető, és főleg a tanult középosztály körében volt tapasztalható. Az új érdeklődés egyik folyománya részben az Egyiptomba szervezett utak (sőt csoportos tanulmányutak) számának és jelentőségének a megnövekedése volt. A korabeli utazók nagy része tanult hivatalnok vagy egyházi személy, akik szentföldi útjaik során ellátogattak Egyiptomba is, útjuk előtt pedig gyakran alapos előzetes tanulmányokat folytattak az ókori egyiptomi kultúrával kapcsolatban az akkor már bőven rendelkezésre álló nyugat-európai egyiptológiai szakirodalomból.³⁴

A megnövekedett figyelem másik jele az ókori egyiptomi tárgyak gyűjtésének fellendülése a korszakban. Az utazók és a gyűjtők gyakran adományozták a hazahozott műtárgyakat és régészeti emlékeket közgyűjteményeknek, főleg a Nemzeti Múzeumnak, ahogy azt a múzeum 19. századi gyarapodási naplói egyértelműen tanúsítják. A múzeumi gyűjtés mellett azonban az ókori egyiptomi tárgyaknak az oktatási szemléltetőeszközként betöltött szerepét is egyre többen tartották fontosnak. Amint láttuk, a kor magyar gyűjtőinek egy része kifejezetten egyiptomi múmiát szeretett volna vásárolni, hogy nagyhírű régi iskoláik (elsősorban patinás egyházi gimnáziumok) természettudományos szertárainak adományozzák őket. A megvásárolt múmiához pedig általában – mint egy ráadásként – tartozott egy tetszetős, festett fa múmiaalakú koporsó is.

2. A „kicsomagolt” múmia

A negyedik, kicsomagolt múmiáról (ltsz. 51.2079) maradt fenn a legkevesebb adat. Az archív dokumentumok szerint már kicsomagolt állapotban került a Nemzeti Múzeumból a Szépművészeti Múzeumba 1934-ben. Elképzelhető, hogy eredeti vászonborítása a 19. században divatos múmiabontások áldozata lett, és talán ennek a korai vizsgálódásnak tudható be a bal lágyékon ejtett vágás kitágítása is. Ebben a kitágított vágásban jól látható, hogy a testet belülről textiltápollyákkal töltötték ki. A testet sötét színű, mára erősen megfeketedett anyaggal balzsamozták be, ennek köszönhető a múmia jellegzetesen sötét színe. A karok a test mellett kinyújtva, a testhez szorítva helyezkednek el.

Az antropológiai vizsgálatok szerint³⁵ a fiatal férfi 20 és 30 éves kora között halhatott meg, de halálának oka a vizsgálatok jelenlegi állása szerint ismeretlen.

³⁴ Kóthay Katalin Anna, Hungary. In: *A History of Egyptology*. Ed. by Andrew Bednarski–Aidan Dodson–Salima Ikram. (Megjelenés alatt.)

³⁵ *Múmiák testközelben*, 74–75; Liptay–Fóthi–Komáry, *i. m.*, 3 és 5.

Körmei ápoltak, ami a magas színvonalú mumifikálással együtt arra utal, hogy az illető előkelő családból származhatott. Haja jó állapotban konzerválódott.³⁶ A fotókon jól látható, hogy jobb szemüregében megmaradt a kétféle kőből készült, berakásos szem, a szemhéjat pedig egy vékony fapeckekkel támasztották fel. Hasonló eljárások már a Harmadik Átmeneti Kor (21–22. dinasztia, Kr. e. 1. évezred első harmada) idejéből is ismertek,³⁷ amikor a mumifikálást igen magas színvonalon művelték, és a fő cél az volt, hogy a múmiavásznak alá rejtett holttestet az élő ember lehető leghitelesebb képmásává alakítsák. Az alvó állapotból felébredt halott ikonográfiáját ebben az esetben tehát maga az örökké épségben maradó, életteli test képmásává vált holttest reprezentálja.³⁸ Valószínű, hogy a (csodával határos módon megmaradt) fapeckekkel feltámasztott szemhéj ennél a késői múmiánál is ugyanezt a szimbolikus célt szolgálta.

A múmiából vett csontmintán 2011 tavaszán végzett kalibrált radiokarbonos kormeghatározás alapján a halál (és egyben a mumifikálás megkezdésének) időpontja a Kr. e. 180 és 40 közötti szűk másfél évszázadra esik. Ezt a keltezést a CT-vizsgálat is alátámasztotta, amely szerint a négy, belső szerveket tartalmazó csomagot – az Egyiptom történetének kései szakaszában, a görög-római korban megszokott eljárás szerint – ebben az esetben is visszahelyezték a testüregbe, ám ezek közül mára már csak egy maradt bent a testben: a többi valószínűleg a múmia modern kori kicsomagolásakor távolították el.

A budapesti kicsomagolt múmia külalakjában, állapotában és a mumifikálási eljárások tekintetében (pl. a mumifikálás magas színvonala, a jellegzetes mélyfekete szín, a látványos méretű hasi bemetszés, a nagy mennyiségű megszilárdult balzsamozó anyag jelenléte a testüregben, a berakásos szemek) egyaránt igen szembetűnő hasonlóságot mutat a római kori Szótér-család egy kicsomagolt múmiájával, a párizsi Louvre kiállításán is látható Petamenophis (Ammonios), Szótér egyik fia testével.³⁹ A Louvre-beli múmia bontásáról elég pontos ada-

³⁶ Köszönettel tartozom Fóthi Erzsébetnek (Magyar Természettudományi Múzeum, Ember-tani Tár), hogy a múmiával kapcsolatos, még publikálatlan kutatási eredményeket a rendelkezésemre bocsátotta.

³⁷ Salima Ikram–Aidan Dodson, *The Mummy in Ancient Egypt. Equipping the Dead for Eternity*. London, 1998, 124–128; Kathlyn M. Cooney, Changing Burial Practices at the End of the New Kingdom: Defensive Adaptations in Tomb Commissions, Coffin Commissions, Coffin Decoration, and Mummification. *Journal of the American Research Center in Egypt* 47 (2011) 36–40; John H. Taylor, *Egyptian Mummies*. London, 2010, 44.

³⁸ Hans Belting, *Kép-antropológia. Képtudományi vázlatok*. Budapest, 2003, 185–188.

³⁹ *Portraits de l'Égypte romaine*. Éd. par Marie-France Aubert–Roberta Cortopassi. Paris, 1998, cat. 2; François-René Herbin, *Padiimenipet fils de Sôter: Histoire d'une famille dans l'Égypte romaine*. Paris, 2002, 40–42, fig. 35–36; Jacques Connan, La momification dans l'Égypte ancienne: le bitume et les autres ingrédients organiques des baumes de momies. In: *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*. Éd. par Sydney H. Aufrère. (Orientalia Monspeliensia, 15.) Montpellier, 2005, 179–180; Gessler-Löhr, *i. m.*, 672. Köszönöm Beatrix Gessler-Löhrnek, hogy felhívta a figyelmemet a budapesti és a Louvre-beli múmiák közötti hasonlóságra.

tokkal rendelkezünk: Frédéric Cailliaud természettudós és utazó számos előkelőség jelenlétében 1823 novemberében bontotta ki vásznaiból egy négy órás procedúra során a Louvre-ban, magának Jean-François Champollionnak a közreműködésével.⁴⁰ A párizsi és a budapesti múmia mind külalakjában, mind a rekonstruálható mumifikálási eljárások tekintetében olyan erős hasonlóságot mutat, ami alapján nem túl merész feltételezni, hogy talán ugyanabból az időszakból, sőt közös régészeti kontextusból (thébai Szótér-temetkezések vagy Szoternáliák) származhatnak.

Felmerül tehát a kérdés, hogy vajon a budapesti kicsomagolt múmia érkezhetett-e Petamenophisz testének Párizsba érkezésével nagyjából egy időben, vagyis a 19. század első felében Magyarországra. A Nemzeti Múzeum első természettudományi leltárkönyvéből kiderül, hogy ott akkor már biztosan leltárban volt egy egyiptomi múmia.⁴¹ A leltárkönyv első, latin nyelvű bejegyzése 1821-ben ugyanis egy (eredetileg az emlősök gyűjteményébe besorolt) „Mumia aegyptiaca”, a következő megjegyzéssel: „Translata ad cameram antiquitatum” – vagyis ezt az egyiptomi múmiát átvitték a természettudományi gyűjteményből a régiségek közé. Henszlmann Imre 1884-ben azt írta, hogy a Nemzeti Múzeum archeológiai osztályán 1838-ig nem sok látnivaló volt, ám a néhány érdekes kiállított tárgy között megemlíti egy „kipólyázott múmiát” is.⁴²

Megalapozott a feltételezés, hogy az 51.2079 leltári számú kicsomagolt egyiptomi múmiánk azonos ezzel a múmiával, amelyik 1821-ben már Magyarországon volt, és a 19. század első harmadában már ebben a kicsomagolt állapotban láthatta a Nemzeti Múzeum közönsége. Minden jel arra vall tehát, hogy ez a múmia a magyarországi Aegyptiaca-gyűjtés egyik legkorábbi darabja. De ki hozhatta 1820 körül Magyarországra és vajon – a párizsi múmiához hasonlóan – összefüggésbe hozható a thébai Szótér-sírral vagy annak tágabb régészeti kontextusával?

Az egyik lehetőség az, hogy az első Magyarországra került egyiptomi múmia a Gaboda Péter által újra felfedezett⁴³ dr. Ernst Georg Burghart gyűjtőtevékenységével köthető össze, akiről Széchenyi – tévesen – azt állította, hogy a „legelső

⁴⁰ Herbin, *i. m.*, 40; Andrew Bednarski, *Beyond Travelers' Accounts and Reproductions*. In: *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*. Ed. by William Carruthers. New York–Oxon, 2015, 132.

⁴¹ A leltárkönyvet ma a Természettudományi Múzeumban őrzik. Köszönettel tartozom Pap Ildikónak és Főthi Erzsébetnek, akik a leltárkönyvet a rendelkezésemre bocsátották.

⁴² Henszlmann Imre, *Levél Fejérváry Gáborról*. In: *Pulszky Ferencznek. Ötvenéves írói működése jubileumára 1883–1884*. Budapest, 1884, 10; Ferenczy József, *Pulszky Ferencz életrajza*. Budapest–Pozsony, é. n., 119; Gaboda Péter, *Aegyptiaca*. In: *Antiquitas Hungarica. Tanulmányok a Fejérváry-Pulszky-gyűjtemény történetéről*. Szerk. Szentesi Edit–Szilágyi János György. Budapest, 2004, 86.

⁴³ Gaboda Péter, *Egy korai magyar gyűjtőutazó Egyiptomban: Dr. Burghart*. In: *Múzsák kertje. A magyar múzeumok születése*. Budapest, 2002, 43–44; Gaboda, *Aegyptiaca*, 100–106.

magyar volt, aki egyiptomi utazásra merészkedett” 1817-ben,⁴⁴ és aki éppen ekkortájt, 1821-ben gyarapította a bécsi Kunsthistorisches Museum gyűjteményét is számos alapidarabbal. A szerzemények egy részét a Bernardino Drovetti egyiptomi francia konzul számára műkincseket gyűjtő Antonio Lebolótól vette Alexandriában.⁴⁵ Ugyanattól a Lebolótól, aki járt a thébai TT 32-es sírban, ahol 160 évvel később, 1983-ban az ELTE régészeti expedíciója elkezdte máig tartó ásatási projektjét, és aki éppen ekkortájt a thébai nekropolisznak a műkincsgyűjtők által ekkor frekventált részében, nevezetesen az ún. Szótér-sírban és annak környékén tevékenykedett, ahonnan az 1820-as években számos európai gyűjteménybe érkeztek múmiák, koporsók és egyéb temetkezési mellékletek.⁴⁶ Az ún. Szótér-sírt Kákossy László azonosította az 1990-es években a TT 32-es sírral.⁴⁷ A nemzetközi szakma többé-kevésbé elfogadja ezt az megfeleltetést, bár az érvelésnek van néhány gyenge pontja: ezeket legutóbb, a Szépművészeti Múzeumban 2014-ben megrendezett nemzetközi egyiptológus konferencián Schreiber Gábor⁴⁸ tárgyalta. Az 1821-ben beletárolt múmia esetében így tehát feltételezhetjük, hogy – általunk pontosan nem ismert módon – talán Burghart közreműködésével, Lebolón keresztül éppen a thébai Szótér-sírból vagy annak környékéről, valamelyik thébai Szótér-típusú temetkezésből érkezhettek.

Egy másik lehetséges forgatókönyv is körvonalazódni látszik azonban azzal kapcsolatban, hogy a múmia kinek a közvetítésével, milyen körülmények között és milyen útvonalon kerülhetett – ugyanebben az időszakban – Egyiptomból Magyarországra. Ha ez utóbbi elképzelés beigazolódik, akkor még néhány fontos részlet a helyére kerülhet.⁴⁹

⁴⁴ Gaboda, *Aegyptiaca*, 101/64. jegyzet.

⁴⁵ Gaboda, *Aegyptiaca*, 104.

⁴⁶ Kákossy László, The Soter Tomb in Thebes. In: *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period.* (P. L. Bat. 27). Ed. by Sven P. Vleeming. Leiden–New York–Köln, 1995, 61–67; Christina Riggs–Mark Depauw, «Soternalia» from Deir el-Bahari, Including Two Coffin Lids with Demotic Inscriptions. *Revue d’Égyptologie* 53 (2002) 75–90; Bartos Zoltán, Jean-Jacques Rifaud és Dzsehutimesz thébai sírja (TT 32). Egy szarkofágfedél szállításának kérdéséhez. *Ókor* 3 (2004/2) 52–58; Riggs, *Beautiful Burial*, 184–185; Joachim S. Karig, Das Grab des Soter. Zur Geschichte eines Fundkomplexes. In: „Zur Zierde gereicht...” *Festschrift Bettina Schmitz zum 60. Geburtstag am 24. Juli 2008.* (Hildesheimer Ägyptologische Beiträge, 50.) Hrsg. von Antje Spiekermann. Hildesheim, 2008, 141–152; Beatrix Gessler-Löhr, Mummies and Mummification. In: *The Oxford Handbook of Roman Egypt.* Ed. by Christina Riggs. Oxford, 2012, 664–683; Schreiber Gábor, Once Again on the Soter Tomb and the Soter Group. In: *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt. Proceedings of the International Conference Held at [the] Museum of Fine Arts, Budapest, 17–19 July 2014.* Ed. by Katalin Anna Kóthay. Budapest, 2017, 125–132.

⁴⁷ Kákossy, *i. m.*; Schreiber, *i. m.*

⁴⁸ Schreiber, *i. m.*

⁴⁹ Gaboda Péter szóbeli közlése, akinek köszönettel tartozom, hogy még nem lezárt kutatásainak részeredményeivel megismertetett.

Összefoglalva tehát, amit erről a kalandos utóéletű budapesti múmiáról jelenleg tudunk, illetve joggal feltételezünk:

A budapesti kicsomagolt múmia minden valószínűség szerint azonos a már 1821-ben a Nemzeti Múzeumban beletárolt egyiptomi múmiával, így a magyar Aegyptiaca-gyűjtés egyik legkorábbi darabjáról van szó.

A kutatások jelen állása szerint a budapesti kicsomagolt múmia a görög–római kori „fekete múmiák”,⁵⁰ vagy szorosabban véve a thébai ún. Szoternáliák⁵¹ közé sorolható.

A thébai eredet mellett tehát több érv felhozható, sokkal több a bizonytalanság viszont arra nézve, hogy ki vagy kik hozhatta, hozhatták a múmiát 1820 táján Magyarországra. Akárki is volt ő, a kutatás jelen állása szerint úgy tűnik, hogy a magyar Aegyptiaca-gyűjtés már 160 évvel az ELTE magyar régészeti expedíciója előtt kapcsolatba került a TT 32-es sírral vagy annak környékével, és e tevékenység bizonyítéka a máig jó állapotban megőrződött, első Magyarországra került múmia.

The Egyptian mummies of the Museum of Fine Arts – an Egyptological perspective

Éva LIPTAY

There are four well-preserved Egyptian mummies (two males and two females) kept in the Egyptian collection of the Museum of Fine Arts Budapest. Three of them are still wrapped in their original linen bandages, while the fourth is completely deprived of its bandages. Each of the three wrapped bodies is equipped with a container: two of them have painted mummiform wooden coffins, and one can be associated with a partly gilded cartonnage coffin lid. The fourth, unwrapped mummy cannot be associated with any burial equipment. The present study – besides mentioning the results of current scientific research carried out on the mummies – intends to focus on the Egyptological research concerning them and their modern history. Its primary aim is to reconstruct the circumstances under which these mummified bodies arrived in Hungary during the 19th century.

⁵⁰ Françoise Dunand–Roger Lichtenberg, *Les momies et la mort en Égypte*. Paris, 1998, 99–100.

⁵¹ Riggs–Depauw, *i. m.*; Gessler–Löhr, *i. m.*, 672–675.

Fábián Zoltán Imre

Halál – holttest – képmás – kultusz. A test megőrzése, a halotti kultusz és a kultusz előkészítése az ókori Egyiptomban

Az ókori Egyiptomban a holttest és az ezt helyettesítő képmás megőrzésének gyakorlata a túlvilágra jutás és a halotti kultuszt előkészítő szertartások összefüggésében is értelmezhető.

Forrásaink elsősorban sírokból származnak. A sírokat elkülönítették az élők világától, általában a sivatag szélén hozták létre a temetőket, melyeket szent körzeteknek tekintettek, és arra szakosodott apparátus őrzött. A holttestet épített vagy sziklába vágott sírokban helyezték el, aknák mélyén vagy mélyre vezető folyosók végén, tehát a sír földalatti szintjén, eltemetve, vagy nehezen megközelíthető helyen. A sír viszont nemcsak a halottak nyughelye, több funkciója is érzékelhető.¹ Az egyik alapvető funkció az, hogy az általában koporsóban, szarkofágban elhelyezett holttestet megőrizze és elrejtse, tehát valamiféle titkosítási, rejtő funkció.

Fontos szempont volt a halál utáni lét szempontjából a holttest állapota, annak épségben való megőrzése. Közismert példája ennek az a kifinomult technika, amely az egyiptomi kultúra egyik jelképe is, a mumifikálás gyakorlata, melynek során a holttest állapotának megváltoztatása éppen azt a célt szolgálta, hogy bizonyos belső szervek mellett a látható, az alakot hordozó burok épségben fennmaradjon.

Ehhez kapcsolódott egy, a halott emlékét megőrző, illetve annak kultuszát biztosító funkció. A temető és benne az egyes temetkezési emlékművek az egyes sírok kultikus szerepét is hangsúlyozzák. Az építmények megalkotásának szempontjai e tekintetben a tervezők számára persze művészi konfliktust jelentettek, amennyiben az elrejtés, őrzés inkább elrejtettséget, láthatatlanságot, a hely kommemoratív és kultikus szerepe viszont jól láthatóságot, nyitottságot, megközelíthetőséget követelt meg.

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2018.1.19>

¹ Erről részletesen ld. Jan Assmann, Geheimnis, Gedächtnis und Gottesnähe: zum Strukturwandel der Grabsemantik und der Diesseits-Jenseitsbeziehungen im Neuen Reich. In: *Thebanische Beamtennekropolen. Neue Perspektiven archäologischer Forschung*. (Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens, 12.) Hrsg. von Jan Assmann–Eberhard Dziobek–Heike Guksch–Friederike Kampp. Heidelberg, 1995, 281–293; Jan Assmann, The Ramesside Tomb and the Construction of Sacred Place. In: *The Theban Necropolis, Past, Present and Future*. Ed. by Nigel Strudwick–John Taylor. London, 2003, 46–52.

A sír a két világ, az élők és az örökéletűek világának csatlakozási pontja, az átmenet, az átjárhatóság színtere is, de egyben a két világ egymástól való elzárásának, az átjáró lezárásának eszköze is.

A test konzerválásán túl, a sírokban helyettesítő képmásokat is készítettek, melyek nem csupán kommemoratív alkotások, hanem a halál utáni létezés, a testben való megjelenés eszközei is.

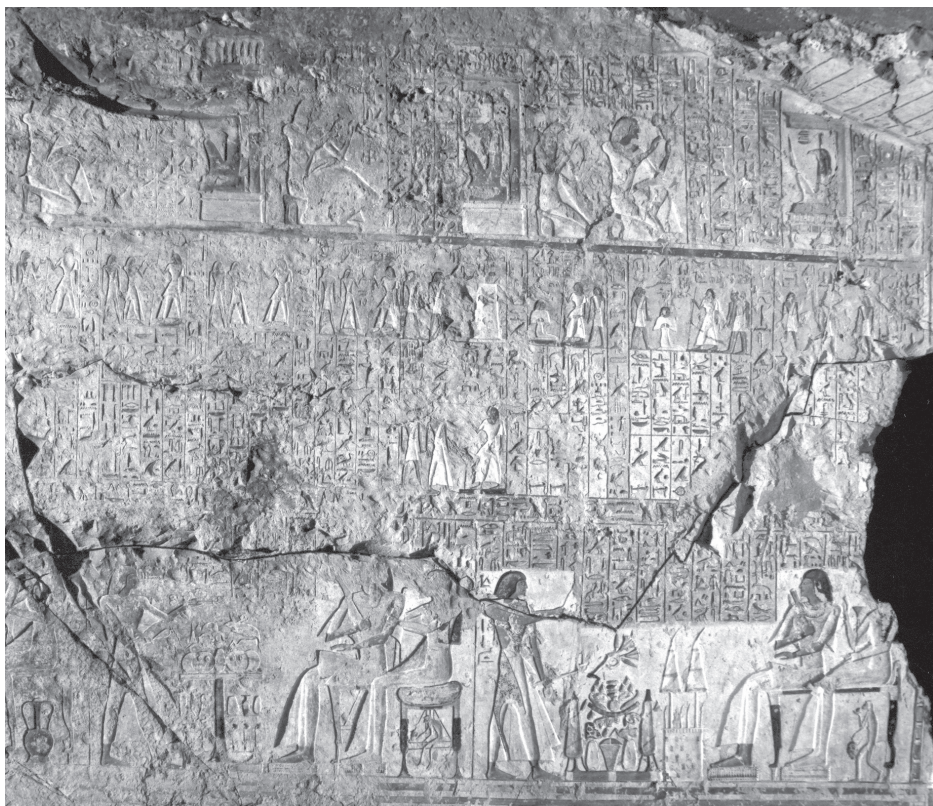
Egy ilyen, többfunkciós halotti emlékmű a rendkívül hosszú egyiptomi történelem egyes korszakaiban sok elemében változik. Így arra is alkalmas, hogy elemzésével a halotti kultuszok, illetve a túlvilágról alkotott elképzelések részleteiről és változásairól is képet kapjunk.

A különböző korszakokban készített sírok vizsgálata azt mutatja, hogy bár egy-egy korban első ránézésre hasonló az egyes sírok építészeti megfogalmazása és a díszítés tematikájának, szerkesztésének kivitelezése, mégis mindegyik egyedi alkotás. Kötött, erre a célra összegyűjtött és kánonszerűen alkalmazott készletből, de ennek egyéni tervek alapján válogatott részleteiből hozták létre a sírokat azok a művészek, akik itt dolgoztak. Ősi hagyományokat követő, de egyedi tervezés eredménye tehát a holttest elrejtésének helyszínét és a halotti kultusz színterét alkotó, az örökkévalóságnak tervezett környezet létrehozása.

Thébában, a Középbirodalom idején, azaz a 2. évezred elejétől, az előudvart követő, széles bejáratú helyiséggel és hosszú továbbvezető folyosóval kialakított nagyT alaprajz fokozatosan a sziklába vágott sírok standard megjelenítési formájává vált.² Ezt az építészeti teret határozottan elkülönítették az aknával, vagy a korszak későbbi szakaszában kanyargós, lejtős folyosóval, egy mélyebb szinten megközelíthető, a holttest megőrzését szolgáló sírkamrától, illetve az egyre több emléknél bizonyítható, általában piramisformaként értelmezhető felépítménytől. Lényegében az építészeti elemekkel hangsúlyozott nagyT alakzat a falak díszítő elemeinek utalásai alapján azt mutatja, hogy több egymást követő szentélyhelyiség alkotja a halotti emlékmű azon részét, amely annak előudvarával, homlokzatával együtt, a túlvilágra jutás és a két világ közötti kapcsolat, a kultusz színtereként értelmezhető.

II. Ramszesz és az őt követő uralkodók idejéből, a Kr. e. 14–13. századból több mint 70 sírt ismerünk. Ebben a korban, az Amarna-kort, Ehnaton fáraó uralmát követő időszakban a sírok díszítését illetően, az egyes dekorációs elemek elrendezésében jelentős változások történtek. Az egyes falszakaszokon a korábbi, szórtabb, belső alapvonalakat is alkalmazó komponálást egymás fölötti,

² Friederike Kampp, *Die thebanise Nekropole zum Wandel des Grabgedankens von der XVI-II. bis zur XX. Dynastie*. 1–2. (Theben, 13.) Mainz am Rhein, 1996. részletes ismertetése és elemzése mellett, ld. rövid áttekintését is: Friederike Kampp-Seyfried, *The Theban Necropolis: An Overview of Topography and Tomb Development from the Middle Kingdom to the Ramesside Period*. In: *The Theban Necropolis*, 2–10.



1. kép Dzsehutimesz sírja (TT 32): A sávos elrendezés jellegzetes példája

következetes sávokban történő elrendezés váltja fel, ahol e sávok tematikailag is elkülönülnek (1. kép).

A sírfalak díszítése lényeges tematikai változásokat is mutat. A kultusz-szentélyekből fokozatosan kiszorulnak a korábbi, látszólag a mindennapi élet-hez kapcsolódó jelenetek. A legbelsőbb szentély kultikus centrumában pedig a halott és felesége vagy közvetlen családtagjainak ábrázolásait istenképmások, elsősorban Ozirisz körének ábrázolásai váltják fel. Az egész sír értelmezése is változást mutat tehát: a halottkultusz színhelye istentemplommá alakul.

A korábban is alkalmazott jeleneteket, jelenetsoportokat új összefüggésben szerkesztették, és az eltérések ellenére egyértelműnek látszik bizonyos egységesülés, sőt sematizálódási folyamat. E folyamat csúcspontjának tekinthető egy olyan sírcsoport, mely építészeti és a dekorációs programot tekintve egyaránt feltűnő hasonlóságokat mutat. A sírcsoportot Hoha-síroknak nevezzük, mert többségüket a thébai Hoha-dombon készítették. Jelenleg nyolc ilyen sírt ismerünk. Tervezésüknél és a kivitelezés tekintetében nem állapítható meg azo-

nos művészkéz, feltételezhetjük azonban, hogy a tulajdonosok egymás sírjait is mintának tekintették.

A korábban felvetett kérdés, a halál, a túlvilágra jutás, a holttest, illetve az ezt helyettesítő képmás megőrzésének gyakorlata, a halotti kultusz és a halotti kultuszt előkészítő szertartások ábrázolásainak egymással összefüggést mutató szerkesztése is ehhez a fokozatosan letisztulást mutató folyamathoz illeszkedik, és e sírcsoport tagjai, illetve alkotóik feltűnően hasonló, többen szinte teljesen megegyező megoldásokat alkalmaztak.³

A sziklasírok szentélysorai közül az első, a nagyT alaprajz széles helyiségében a hosszanti, és olykor az oldalfalakon is három sávban ábrázolták a képsoportokat és ezek kísérőszövegeit.

A legelső sáv mindig a halott kultuszához kapcsolódik: itt a halott, illetve a halott házaspár vagy ülő szobruk előtti áldozatok sorozata jelenik meg. Egy további regiszter az úgynevezett *Halottak Könyve* egyik fejezetének szintén sorozatszerű bemutatása, ahol a sír tulajdonosa a túlvilági kapuk őrei előtt jelenik meg.⁴ A harmadik sáv a Szájmegnyitás – a képmás, azaz a szobor előtti hosszú, sok rítusból álló – sorozata. A három egymáshoz kapcsolódó főtéma tehát egyrészt a túlvilágra történő utazást készíti elő, másrészt a halott kultuszát mutatja be, a Szájmegnyitás rituáléja pedig ez utóbbi, a kultusz előkészítésének bizonyossága, hitelesítése, azt hivatott reprezentálni, hogy a kultusztárgyat vagy ezek egyikét valóban kellő módszerekkel készítették fel az életteli átlényegülésre s az örökkévalóság dimenzióira szánt alkalmazásra.

A halál és a túlvilágra jutás aspektusát tehát ebben a szerkesztési és értelmezési változatban a – modern elnevezésével élve – *Halottak Könyve* képviseli. A korszak halotti emlékműveiben a legnagyobb szerepet egyébként is ez a szövegcsoporthatás játssza.

A *Halottak Könyve* szövegei, mintegy 190 szöveg, jellemzően az Újbírodalomtól, a Kr. e. 2. évezred közepétől kezdve kísérik a halottakat. E szövegek egy részének előzményei a Középbírodalom korából, a 2. évezred első feléből származó Koporsósírocsoporthoz tartoznak, de a korábbi, az óbírodalmi királysírocsoporthoz alkalmazott Piramissírocsoporthoz rokonítható részek is szerepel-

³ Nefermenu kormányzó sírjának (TT 184) szinte pontos mása Nebszumenu sírja (TT 183), amelyet valamivel később készítettek.

⁴ A *Halottak Könyve* 145. értelmezéséhez ld. Petra Barthelmess, *Der Dialog des Amenwachsw mit den Wächtern des Osiris*. In: *Wege öffnen. Fs. Rolf Gundlach*. (Ägypten und Altes Testament, 35.) Hrsg. von Mechthild Schade-Busch. Wiesbaden, 1996, 18–22; Jan Assmann, *Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt*. In: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. (Yale Egyptological Studies, 3.) Ed. by William Kelly Simpson. New Haven, 1991, különösen 147–148; és Zoltán Imre Fábián, *Did They Say ‘Yes’ in the 19th Dynasty Version of Book of the Dead 145? Specimina nova Dissertationum ex Instituto Historico Universitatis Quinqueecclesiensis (De Iano Pannonio Nominatae)* 15 (1999) 13–25; Uő, *A Halottak Könyve a thébai nekropolisz újbírodalmi sírjaiban*. *Ókor* 7 (2008/1–2) 14–28; Uő, *Feltárás az El-Hoha domb déli oldalán a TT 184 számú sír (Nefermenu) körzetében* – 2015. *Orpheus Noster* 9 (2017/2) különösen 33–50.

nek közöttük.⁵ Az egyes szövegeket címek vezetik be, sok esetben a szöveg felhasználására, vagy eredetére vonatkozó megjegyzések kísérik, és jellegzetes képek tartoznak hozzájuk. A *Halottak Könyve* részletei leginkább papirusztekercsekről ismertek, egészen a római korig tudjuk követni a hagyományukat.

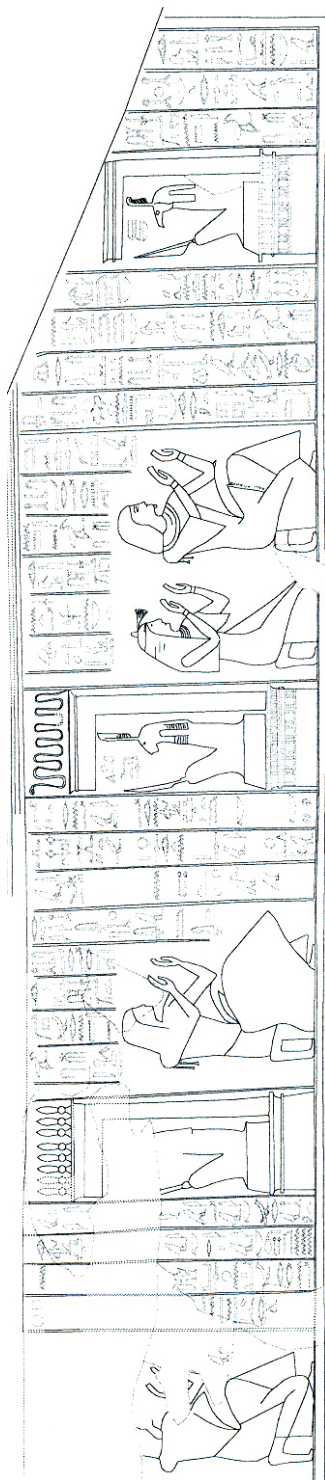
Az Újbirodalom korábbi, II. Ramszesz korát megelőző időszakában a sírok falainak díszítésében még nem jellemzőek a *Halottak Könyve* szövegei, csupán néhány képi ábrázolásuk. A hosszabb szövegek éppen itt, II. Ramszesz uralkodása körül válnak részévé a sírszentélyek díszítési – és értelmezési – repertoárjának. Igazi virágkoruk a sírokban tehát ez a korszak, amikor *Halottak Könyve* nélkül kialakított magánsír nem ismert.⁶ Van olyan magánsír, ahol közel harminc *Halottak Könyve* fejezet is azonosítható, némelyikük több, akár 15 szöveggel és képpel is.

A halált követően a testből eltávozó lélek túlvilágra jutásának módját az odavezető út szimbólumaival írja le több *Halottak Könyve* fejezet. Ezek egyik csoportja, a 144–147. sorszámú szövegek egyike az – a legjellemzőbb a hosszú szövegeket tartalmazó 145. fejezet –, mely a sírok dekorációs programjaiban rendre kapcsolódik a temetést, illetve a halotti kultuszt előkészítő szájmegnyitási rituálé és a halott kultuszát előrevetítő áldozati jelenetek ábrázolásaihoz. Itt a halott a túlvilág kapuőrei előtt tesz bizonyosságot arról, hogy megtisztult állapotban, a megfelelő ismeretek birtokában és a szükséges felszereléssel ellátva juthat tovább Ozirisz felé vezető útján.

A túlvilág kapui előtt megjelenő halott jeleneteit kísérő szövegek erre vonatkozó párbeszédet rögzítenek. Az egyes kapukat őrző, szentélyben kuporgó istenségek olyan kérdéseket tesznek fel neki, amelyek arról tudakozódnak, hogy amellet, hogy megfelelően megtisztult állapotban jutott-e el idáig, milyen vízben tisztult meg, milyen olajjal kente magát, milyen ruhát visel, milyen fából van a botja, és ismeri-e a kapu illetve annak őrének neveit. A válasz a kapuk mindegyike előtt más, így a halottnak nagyobb készletekkel kell rendelkeznie ezekből az eszközökből és anyagokból a túlvilági utazás során. A kérdések sora tehát nemcsak azt jelentheti, hogy éppen milyen ruhában van, és milyen olajjal van megkenve, hanem azt is, hogy rendelkezik-e a túlvilágra jutáshoz szükséges teljes eszköztárral. A többször is kirabolt, majd többnyire újra felhasznált sírok közül kevés olyan maradt ránk, amelyekben épen maradtak a mellékelt tárgyak. Ahol azonban megmaradtak, ezek – legalább részben – éppen ennek az eszközkészletnek felelnek meg. A túlvilági kapuk megközelítéséről szóló *Halottak Könyve* szövegsorozat azt a képet árnyalhatja, hogy a sírmellékletekre,

⁵ Thomas George Allen, *Occurrences of Pyramid Texts with Cross Indexes of These and Other Egyptian Mortuary Texts*. (Studies in Ancient Oriental Civilization, 27.) Chicago, 1950.

⁶ Mohamed Saleh, *Das Totenbuch in den thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches*. (Archäologische Veröffentlichungen, 46.) Mainz am Rhein, 1984; Fábián, A *Halottak Könyve*, 14–28.



2.a-b kép Dzshutimesz és felesége térdelve halad a túlvilág kapui előtt



3. kép Áldozati jelenet Dzsehutimesz sírjában

számos ruhafélére, különböző fajtákból készült botokra, olajakra, illatszerekre a halottnak a túlvilágon lesz-e majd szüksége, avagy inkább az odavezető út során, amikor az egyes próbatételek idején más és más öltözetben, más bottal, más-más olajakkal kenekedve kell megjelennie.

A sírsoport festett domborművei egyébként művészi szempontból is nagyon igényesek. Párhuzam nélküli például a halottnak a túlvilági kapuk előtti képsoraiban Dzsehutimesz (TT 32) művészenek az a megoldása, hogy a túlvilág kapui felé féltérden, olykor felesége kíséretében közelítő Dzsehutimeszt minden második képen, minden második kapu előtt úgy ábrázolták, hogy a hozzánk közelebb lévő lábát emeli, és a másikon térdel, a közöttük lévő képeken pedig éppen fordítva (2.a–b kép). A jelenetsor azt a hatást kelti, mintha haladna, tehát a képsorozat eszközével a művész a mozgást is megkísérelte ábrázolni.

A következő tematikai csoport az áldozati jeleneteké. A sírokban ezek változó számban vannak jelen. Az általában sztereotip jelenetek a halottat és feleségét ábrázolják ülő helyzetben, és nekik mutat be áldozatot egy férfi, aki eszerint a halotti kultuszért felelős pap (3. kép). Gyakran megjelenített címe: „anyja oszlopa, támasza”. Ez a funkció eredetére utalhat, hogy ti. az a személy, egyértelműen a halott fia, aki amellet, hogy a halotti kultusz fenntartásáért felelős, a még élő, özvegy édesanyját is támogatja. Ezt a férfit több helyütt névvel is azonosítják. Dzsehutimesz sírjában valóban fia, Amenmesz. Nefermenu sírjában (TT 184) azonban, ahol annak utódairól semmilyen felirat nem emlékezik meg,

éppen ez a Dzsehutimesz,⁷ bár kettejük rokoni kapcsolatairól nem rendelkezünk forrásokkal. Egy harmadik sírban, Nebszumenu sírjában (TT 183) viszont egy jeleneten a halott rokonai mellett Dzsehutimesz és annak felesége az áldozatot fogadók között jelenik meg.⁸ Ezek az adatok amúgy a három sír, illetve tulajdonosaik relatív kronológiai helyzetéhez is támpontot nyújthatnak: a legkorábbi Nefermenué lehet, ezt követheti a neki áldozó Dzsehutimesz, majd az utóbbinak áldozatot bemutató Nebszumenu.

A test majdani megőrzését szolgáló, az ép testet helyettesítő szobrokat, bonyolult építészeti alakzatokat tartalmazó sír elkészítését és annak díszítését, berendezését a sír tulajdonosa maga felügyelhette még életében. A holttest megfelelő kezelése, elrejtése, temetése, őrzése azonban a halála után még élő közösségnek, vagy annak hozzá közelálló tagjainak felelőssége volt. A halál utáni léttel kapcsolatban befolyásoló tényező volt tehát az ittmaradottak temetés utáni folyamatos vagy rendszeres tevékenysége. A sír ennek a halotti kultusznak a helyszíne, és ezt mutatják be az áldozati jelenetek.

A kísérszövegekben olykor arra is találhatunk utalást, hogy a halotti áldozatok rítusát mely időpontban hajtották végre.⁹ Sőt, talán még az egyes jelene- teken megörökített, feláldozott növények, zölldségek, gyümölcsök érési ideje is utalhat a valóságos áldozat időpontjára, amennyiben nemcsak sztereotip megje- lenítésükről volt szó. Az ilyen áldozó jelenetsorokban olykor dátumokat is fel- tüntetnek, és ezek ünnepekhez kapcsolódnak. A képsorozatok tehát arra utalnak, hogy a halotti áldozatok bemutatása, ha nem is folyamatosan, de rendszeresen, mégpedig bizonyos ünnepekhez kapcsolódó időpontokban volt elvárható.

Egyes áldozati jeleneteken, nem csupán a halott atyja és anyja, hanem további személyek, többnyire rokonok ülnek. Olyan áldozati időpontról lehet tehát itt szó, amikor fiuk a szertartás során nemcsak szüleivel, hanem további halott elődeivel, rokonaival is kapcsolatba remélhetett kerülni.

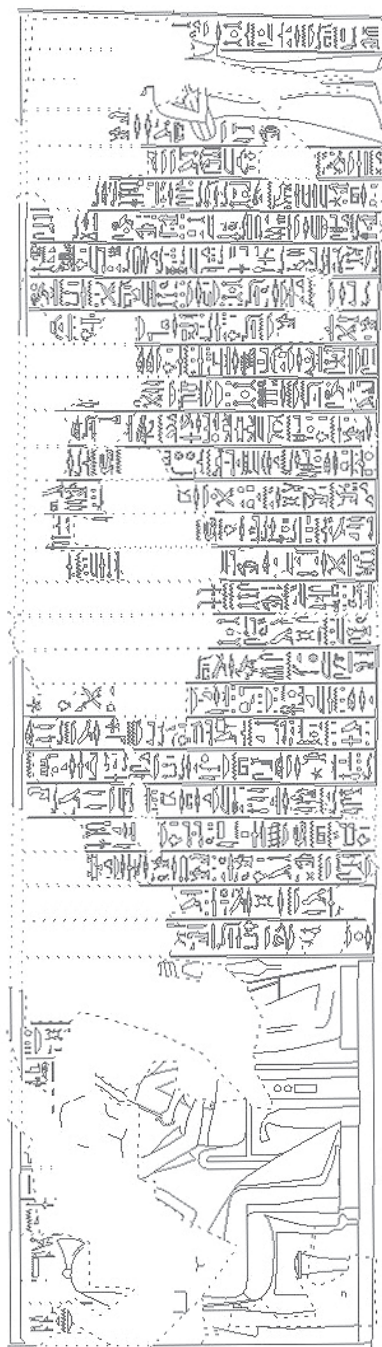
Még érdekesebb az áldozati sorozat egy másik jelene- te. A Dzsehutimesz házaspár előtt leányuk mutat be áldozatot, de nem anyagi jellegű, megfogható áldozatot, hanem egy húros hangszerrel kísérve dalt zeng szüleinek¹⁰ (4.a–b kép).

⁷ Fábián, Feltárás, különösen 43–50.

⁸ Jan Assmann, The Ramesside Tomb of Nebsumenu (TT 183) and the Ritual of Opening the Mouth. In: *The Theban Necropolis*, 53–60.

⁹ Az alsó sáv áldozati jelene- teinek kísérszövegei többnyire a sztereotip áldozati formula változatai, de Dzsehutimesznél szerepel közöttük olyan, a *Halottak Könyve* részleteként ismert szöveg is, mely az újév ünnepéhez kapcsolódik, és a fáklya-, illetve gyertyagyújtás rítusával biz- tosítja számára a fényt (*Halottak Könyve* 137.A). Egy másik, közel kortárs sírban (Neferhotep, TT 50) a jelenetek mindegyikénél pontos dátumokat tüntettek fel. Ld. Jan Assmann, Das Grab mit gewundenem Abstieg. Zum Typenwandel des Privat-Felsgrabes im Neuen Reich. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Kairo* 40 (1984) 277–290; Robert Hari, *La tombe du père divin Neferhotep*. Genève, 1985.

¹⁰ Kákossy László–Fábián Zoltán Imre, Hárfásdal Dzsehutimesz sírjában. *Antik Tanulmányok* 37 (1993) 178–187; Kákossy László–Fábián Zoltán Imre, Harper’s Song in the Tomb of Djehuti-



4.a-b kép Háríásdal Dzsehutimesz sírjában

A dal szövege más sírokból is ismert,¹¹ ősi szövegtípus, hárfásdalnak nevezzük, mert általában hárfa kísérettel, vak muzsikusok adták elő. Rövidebb változatai *carpe diem* típusú megközelítésben arra szólítanak fel, hogy éljünk boldogan, élvezzük az életet amíg lehet, mert úgyis eljön a halál. A Dzsehutimesznél is előadott hosszabb változat inkább a túlvilág békés hangulatát idézi fel, ahol az istenek körében boldogságra lelünk.

A sírokban ránk maradt hosszabb feliratok többnyire ritmikus, versszerű szövegeket tartalmaznak. A hárfásdalokat kísérő képek azonban azt is jelzik, hogy ezeket a dalokat bizonyosan zenei kísérettel adták elő. Az istenekhez és a halotthoz intézett himnuszok és imák ritmikus hanghatása mellett itt egy újabb dimenziót érzékelhetünk, a zene, a hangszeres zene jelenlétét, mégpedig a halotti kultusz jeleneiteneinek ábrázolásai között, talán éppen annak csúcspontján.

A harmadik tematikai csoport egy, már a vizsgált sírok korában is ősinek tartható, illusztrált szövegcsoporthoz, a Szájmegnyitás rituáléját mutatja be.¹²

mes (TT 32). *Studien zur altägyptischen Kultur* 22 (1995) 211–225; Kákósy László–Fábián Zoltán Imre, Rear Wall, East (“N”) Half – Lower Register: Harper’s song. In: Kákósy László–Bács Tamás A.–Bartos Zoltán–Fábián Zoltán I.–Gaál Ernő, *The Mortuary Monument of Djehutymes (TT 32)*. I. (Studia Aegyptiaca, Series Maior I/ I.) Budapest, 2004, 141–145.

¹¹ Jan Assmann, Harfnerlieder. In: *Lexikon der Ägyptologie*. II. Hrsg. von Wolfgang Helck–Eberhard Otto–Wolfhart Westendorf. Wiesbaden, 1977, 972–982; Miriam Lichtheim, The Songs of the Harpers. *Journal of Near Eastern Studies* 4 (1945) 178–212; Hari, *i. m.*, 12–15; Zoltán Imre Fábián, Harper’s song Scene in the Tomb of Nefermenu (TT 184). *Specimina Nova Universitatis Quinqueecclesiensis* 16 (2000) 1–12; William Kelly Simpson, A Short Harper’s Song of the Late New Kingdom in the Yale University Art Gallery. *Journal of the American Research Center in Egypt* 8 (1969–70) 49–50; André Barucq, Quelques réflexions à propos du Psaume 49 et des “Chants du harpiste”. In: *Hommages à François Daumas*. 1. Montpellier, 1986, 67–73; Jürgen Osing, Les chants du harpiste au Nouvel Empire. In: Jürgen Osing, *Aspects de la culture pharaonique. Quatre leçons au Collège de France (Février–Mars 1989)*. (Mémoires de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 12.) Paris, 1992, 11–24.

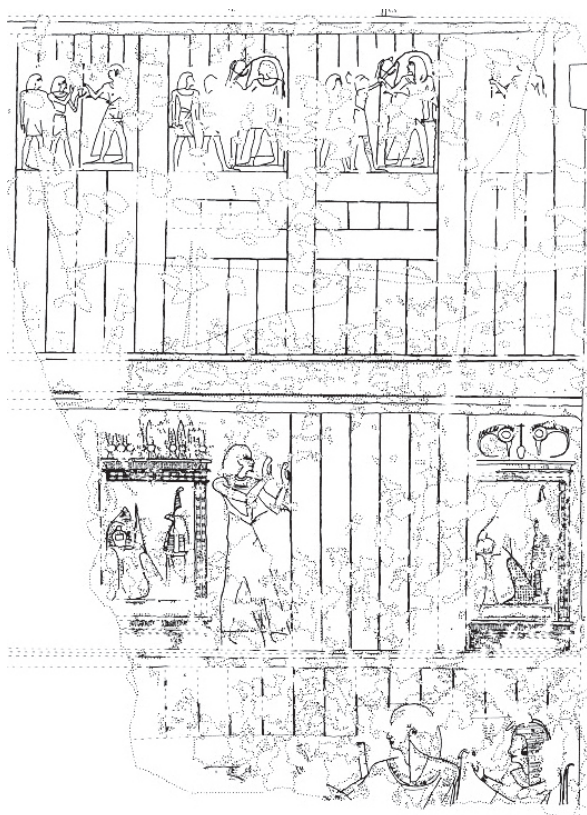
¹² A Szájmegnyitásról alapvető tanulmány: Eberhard Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*. I–II. Wiesbaden, 1960; a kompozíció fő sajátosságairól: Assmann, The Ramesside Tomb of Nebsumenu, 53–60; Jan Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München, 2001, 408–431; egy részletének sajátos értelmezéséről: Wolfgang Helck, Einige Bemerkungen zum Mundöffnungsritual. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Kairo* 22 (1967) 27–41, és Hans-Werner Fischer-Elfert, *Die Vision von der Statue im Stein*. *Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual*. (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 5.) Heidelberg, 1998; továbbá: Petra Barthelmess, *Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtergräbern der Ramessidenzeit*. (Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens, 2.) Heidelberg, 1992; Joachim Friedrich Quack, Ein Prätext und seine Realisierungen. Facetten des ägyptischen Mundöffnungsrituals. In: *Text und Ritual. Kulturwissenschaftliche Essays und Analysen von Sesostri bis Dada*. Hrsg. von Burkhard Dürker–Hubert Roeder. Heidelberg, 2005, 165–185; Zoltán Imre Fábián, Notes on the Opening of the Mouth in Theban Tomb 32. *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 47 (1995) 11–22; és Fábián, Preparation for the Cult of Djehutymes: the Opening of the Mouth Ritual. In: Kákósy–Bács–Bartos–Fábián–Gaál, *i. m.*, 89–129; Uő, The Opening of the Mouth Ritual in the Theban Tomb of Nefermenu (TT 184) and Other Post-Amarna Monuments (The “El-Khokha Tomb-



5. kép A Szájmegnyitás rituáléjának részlete, ahol az egyes jelenetek szövegein belül egy-egy szövegoszlopban a hieroglifák iránya a képen szereplők beállításához kapcsolható

A Szájmegnyitás rítusai az előző két aspektus rituális előkészítéséhez kapcsolódnak. Ezt a rituálét két objektumra koncentrálhatták. Az egyik maga a fizikai test, mégpedig annak már mumifikált állapotában. A másik ennek a testnek a helyettesítője vagy helyettesítői, azaz a szobrai. E kettőt kombinálhatták is, mivel a holttestet koporsóban vagy koporsók egész sorozatában helyezték örök nyugalomra. A koporsók, szarkofágok a vizsgált Újbirodalom idején szintén felvették a holttest alakját, tehát antropomorf, múmia alakú koporsókat készítettek. A szájmegnyitási rítusok ábrázolásainak egy része azt mutatja, hogy azokat

Group”). In: *Cultus Deorum. Studia religionum ad historiam. De Oriente Antiquo et Regione Danuvii praehistorica. In Memoriam István Tóth*. Szerk. Szabó Ádám–Vargyas Péter. Budapest, 2008, I. 29–96; Uő, Feltárás, különösen 51–58.



6.a kép A képsávok elrendezése Nefermenu (TT 184) sírjában

a felállított és a múmiát már tartalmazó koporsón, a már elkészült sír kijelölt részén végezték el, így ez a temetési szertartások része is volt.¹³

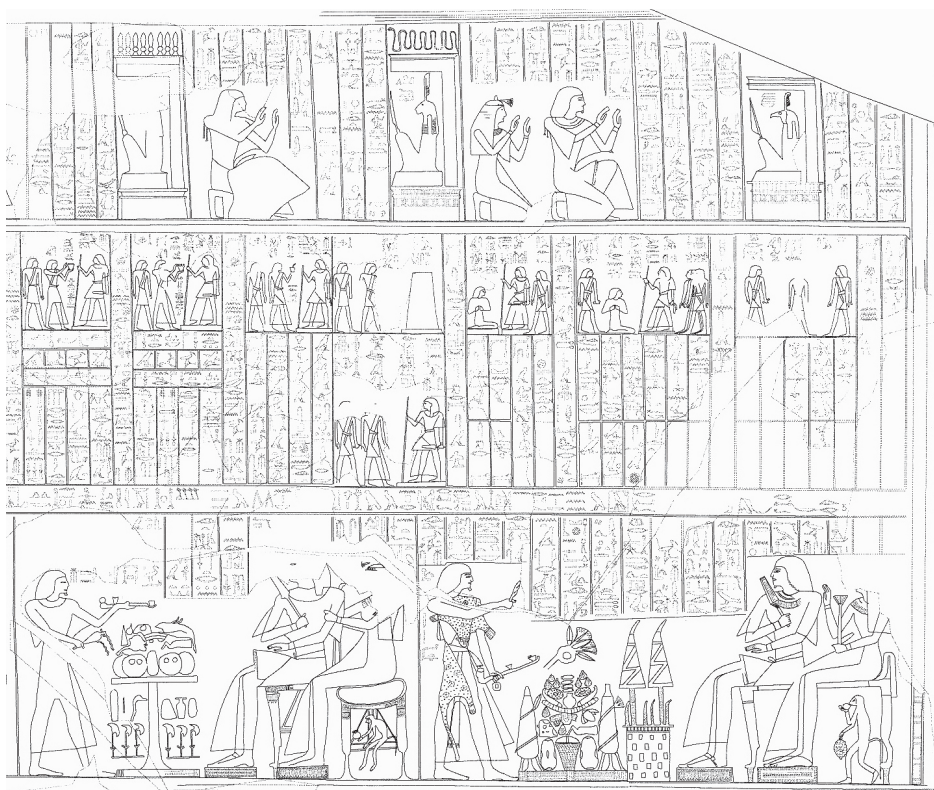
A rítusok lényege az, hogy a holttestet, illetve az azt helyettesítő szobrot különböző eszközök, szerszámok segítségével és áldozatok bemutatásával az életjelenségekre teszik alkalmassá, megnyitván szemét a látásra, fülét a hallásra, orrát a lélegzésre stb.

A Szájmegnyitás rituáléjának a rítusok számát illető legteljesebb feldolgozása egy korábbi újbirodalmi, a 18. dinasztia korában készült sírból ismert.¹⁴ Itt 75 rítus ábrázolásai követik egymást, és ez a szobron végzett szertartássorozatot mutatja be. A későbbiekben ebből a készletből válogattak a halotti emlékművek szerkesztői, alkotói.¹⁵

¹³ Assmann, *The Ramesside Tomb of Nebsumenu*, 60.

¹⁴ Norman de Garis Davies, *The Tomb of Rekh-mi-rē at Thebes*. I–II. (PMMA, 11.) New York, 1943.

¹⁵ Otto, *i. m.*, I–II.



6.b kép A képsávok elrendezése Dzsehutimesz (TT 32) sírjában

A képekhez tartozó szövegek tartalmazzák az adott, a képen ábrázolt rítus megjelölését, a szereplők szavait, gyakran párbeszédeit, és olykor afféle rendezői utalásokat is. Leggyakrabban az egyes beszélők szavai csak bizonytalanul különíthetők el egymástól. Van azonban arra is példa – ez egyedülállónak tekinthető Dzsehutimesz sírjában –, hogy az egyes jelenetek szövegein belül egy-egy szövegoszlopban a hieroglifák iránya a képen szereplők beállításához kapcsolható, tehát azt is jelöli, hogy ki mondja az illető mondatot (5. kép).

Arra a kérdésre, hogy milyen jelentést hordozhat a vizsgált sírokban a sávok elrendezése, van-e valamilyen olvasati hierarchiájuk, támpontot nyújthat az a megfigyelés, hogy mindig az alsó sáv halotti kultuszhoz kapcsolódó áldozati jeleneteinek egyértelműen földi világa fölött áll a két másik regiszter¹⁶ (6.a–b kép).

A középső és felső sáv témái közötti esetleges hierarchia vizsgálatakor azonban azt figyelhetjük meg, hogy ez nem teljesen egységes még azokban a sírokban

¹⁶ Assmann, *The Ramesside Tomb of Nebsumenu*, 53–54.

sem, melyek egymásra leginkább hasonlítanak, s hogy a sorrend értelmezésében a sírokban mintha bizonytalanság mutatkozna. Három közülük (Nebszumenu, Nefermenu, és Ipiy sírja, TT 184, 183, 264) a Szájmegnyitás szertartásait, tehát a halotti kultusz előkészítésének témáját a felső sávba helyezte, a középső sávba pedig a halott túlvilági kapuk előtti helytállását (*Halottak Könyve* 145). Dzsehutimesz művésze a két sáv sorrendjét megfordította, s a három közül nem a középsőben, hanem a felsőben vezeti végig a túlvilági kapuk sorát.

A Szájmegnyítást a felső sávban megjelenítő sírok esetében – felülről haladva – a halotti kultusz előkészítését, a Szájmegnyítást, a halál és a túlvilágra vezető út követi (*Halottak Könyve* 145), az alsó sávban ábrázolt halotti kultusz ezek után kezdődhet. A sávok olvasata tehát időbeli lehet, a felsőtől kezdődően lefelé olvasandók egymás után. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a túlvilágra jutást mintegy keretbe foglalja a halotti kultusz előkészítése, és annak majdani gyakorlata.

Dzsehutimesz esetében, ha itt is a felső sávtól indulunk, az olvasati sorrend a túlvilági utazással kezdődik (*Halottak Könyve* 145), s ezt követi a kultusz előkészítése, a Szájmegnyitás, majd a halotti kultusz gyakorlata. Ebben az esetben, ha szintén időbeli sorrendben gondolkodunk, nemcsak a halotti kultusz követi a halált és az Oziriszhoz való utazást, hanem a halotti emlékmű kultusz tárgyainak élővé tétele is.

Mivel a Szájmegnyitás rítusait a koporsóba zárt holttesten is elvégezték a gyászolók jelenlétében, ez nyilván a halál után történt. Logikusnak tűnik az is, hogy nem a halál előtt, hanem a már elhunyt személy lélekformáinak lehet arra szükségük, hogy evilági anyagokból készített, őt ábrázoló tárgyakban, szobrokban megtestesülve erre a világra visszatérhessenek. Dzsehutimesz sorrendje e logikát képviselheti a Szájmegnyitás túlvilági utazást követő megjelenítésével. A sorrend értelmezésében, a Hoha-sírok kétfajta megoldásában mindenesetre bizonytalanság – esetleg a szerkesztők számunkra nem mindig kitapintható egyéni asszociációinak lehetősége – mutatkozik. Dzsehutimesz sírjának egyébként is igen átgondolt szerkesztése talán azt valószínűsítheti, hogy itt egy következetlennek érzett ábrázolási gyakorlatot más logikával helyesbítettek.

A halotti emlékművek díszítő programjaiban az a szerkesztési elv mutatkozik meg, melynek lényege a rendelkezésre álló, hagyományokat követő, kötött, kanonizált, de viszonylag nagy repertoár szabad gondolatátvitelével történő szerkesztése, új variációk létrehozása. A rengeteg tárgyi tudást hordozó, intellektuális felvértezettséget biztosító szövegekkel ellátott sír mellett, hogy a testnek és helyettesítő képmásainak őrzési illetve lakhelye, esetleg a visszatérés színhelye volt, ahol az ittmaradottak léphetnek kapcsolatba halottjaikkal és a túlvilág isteneivel, egyben az öröklét elnyerésének, a túlvilágra jutásnak is eszébe. Olyan átmeneti tér tehát, mely az öröklét elérésének folyamatában a földi világ és a túlvilág között foglal helyet. A túlvilágra jutás, a halotti kultusz és a kultusz előkészítésének együttes ábrázolásai ezt az összefüggést hangsúlyozták.

Death, corpse, image, cult: preserving the human body, mortuary cult and preparation for the cult in ancient Egypt

Zoltán Imre FÁBIÁN

In ancient Egypt, the practice of the preservation of the human body and the image substituting for it can be understood better in the context of the deceased person's passage to the netherworld and the rituals preparing the mortuary cult. This relationship is especially emphasized by the principles applied while constructing the decorative elements in the Theban rock-cut tombs during the post-Amarna period. The path the soul departing from the body follows while approaching the netherworld is described with spatial symbols in several parts of the Book of the Dead. In a group of Theban tombs (the “Khokha group”), a distinct group of such texts (BD 144–147), mostly BD 145 is consistently linked in the decoration programs with two other compositions and representations, those of the Opening of the Mouth Ritual and a series of offering scenes. The first demonstrates the preparation for both the burial and the mortuary cult, while the second is depicted to illustrate in advance the future cult of the sculpted image.

Zsom Dóra

Szabad-e embert enni? A „múmia” gyógyászati célú fogyasztása muszlim és zsidó forrásokban*

„Múmia” feliratú, porított mumifikált emberi maradványokat tartalmazó tégelek a 16. század elejétől tűntek fel az európai patikákban. A múmiát egyfajta univerzális csodaszernek tartották, amelynek fogyasztása a legkülönbébb betegségeket gyógyította és előzte meg. Hatását a közfelfogás megkérdőjelezhetetlennek tartotta, így aztán hamarosan általánosan elterjedté vált, nem hiányozhatott egyetlen valamirevaló patikából sem.

A mumifikált holttest gyógyító erejének bizarr képzete egy fogalomátvitelen, tulajdonképpen félrefordításon alapul, így került be a középkori orvosi szövegekbe, majd a gyógyászati gyakorlatba. Emellett a múmia gyógyító hatásába vetett hitnek minden bizonnyal mágikus oka is volt: a szimpatikus mágia alapvének megfelelően a romlatlanul fennmaradó test fogyasztása a halandó, beteg testnek a megmaradás reményét ígérte.

A cikk röviden áttekinti a múmia szó jelentésének változását: bemutatja a szó eredeti jelentését (’bitumen’) arab nyelvű orvosi szövegekben, majd megváltozott jelentését (’bitumennel tartósított holttest, ill. általában mumifikált holttest’) ezek keresztény fordításaiban. Felsorol számos, az óegyiptomi sírok fosztogatásával kapcsolatos muszlim és keresztény forrást, végül pedig a mumifikált holttestek fogyasztására vonatkozó zsidó szövegeket ismerteti, különös tekintettel a vallásjogra és folklórra.

Orvosi szövegek: hogyan lett a kátrányból múmia?

A múmia szó a perzsa *mūm* szóból származik, amelynek jelentése ’viasz’. Az ebből képzett *mūmiyā* alakot az arabban a ’bitumen’ jelölésére kezdték használni. A bitument, a természetes kátrányt gyógyászati célra az ókortól fogva dokumentálhatóan használták, több latin és görög orvosi szövegben előfordul. Idősebb Plinius († Kr. u. 79) *Naturalis Historia* című munkája szerint a bitumen alkalmas egyébektől a lepra, a köszvény, a köhögés, a fogfájás és különféle külső sérülések kezelésére. Az 1. században élt görög Dioszkoridész *De Materia*

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2018.1.35>

* A tanulmány elkészülését az OTKA/NKFIH 115555K nyilvántartási számú pályázata tette lehetővé.

Medica (Περὶ ὕλης ἱατρικῆς) című enciklopédiájában különösen dicsérte a Holt-tenger térségéből származó bitument (*bitumen Iudaicum*) és a mai Albánia területén lévő Apollóniából származó folyékony kátrányt.¹

Az arab nyelvű orvosi munkák szintén kitértek a bitumenre, melyet a *mūmiyā* szóval jelöltek. Az első arab nyelvű források, melyek így módon említik a múmiát ('bitumen' értelemben), még nem kötik halottakhoz: a perzsa al-Rāzī (854–925/932)² és a szintén perzsa Ibn Sīnā (Avicenna, 980–1037)³ arab nyelvű orvosi könyveikben hosszan értekeztek a bitumen gyógyászati használatáról.

A 12. század körül azonban a múmia szó jelentése kezdett megváltozni. Egyrészt az arab orvosi munkák latin fordítói, másrészt maguk a korabeli arab szerzők is a múmia szót már nem általában 'bitumen' értelemben használták és magyarázták, hanem speciálisan annak az anyagnak tartották, amivel a halottakat konzerválták Egyiptomban. Ezen szövegek szerint a múmia szó nem csupán a természetes bitument jelöli, hanem a balzsamozás során használt, illetve a test bomlása során keletkező anyagok keverékét is. Az arab orvosi szövegek latin fordításában ezek a megjegyzések gyakran a fordítók betoldásai a szócikk elején, amelyek a fordított szöveg eredetijéből hiányoznak. Al-Rāzī *Kitāb al-Manṣūrī fī l-ṭibb* című orvosi munkáját például az olasz Gherardo da Cremona (Gerardus Cremonensis) fordította arabról latinra a 12. században *Liber ad Almansorem* címen. Al-Rāzī nem látta szükségét annak, hogy a múmia/bitumen szót definiálja, azonban latin fordítója igen. Ezért az eredeti arab szöveg latin fordításába a következő mondatot toldotta be: „A múmia az az anyag, ami azokban az országokban található, ahol a halottakat úgy temetik el, hogy aloéval kezelik őket, és a halottból származó nedvek az aloéval keveredve sajátos anyaggá alakulnak, ami a szurokhoz hasonló.”⁴ A fordító megjegyzése szerint tehát a múmiában egyáltalán nem is található természetes bitumen. Meg kell jegyezni, hogy Egyiptomban az Kr. e. 1. évezred második felében, a ptolemaio-szi korban széles körben használták a bitument balzsamozásra, főleg olcsósága miatt. Vagyis a fordító által említett „szurokhoz hasonló anyag” minden bizonnyal valójában természetes bitumen volt.

¹ Idősebb Plinius és Dioszkoridész munkáinak vonatkozó helyeit ld. Karl H. Dannenfeldt, *Egyptian Mummy: The Sixteenth Century Experience and Debate. The Sixteenth Century Journal* 16 (1985/2) 164.

² Ld. például al-Rāzī, *Al-kitāb al-Hāwī fī l-ṭibb*. VII. Szerk. Muḥammad Muḥammad Ismā'īl. Bayrūt, 2000, 3337–3338, a nem-összetett gyógyhatású szerek között *mūmyā* címszó alatt, illetve a gyűjtemény sok más helyén.

³ Ibn Sīnā, *Risāla fī l-adwiya al-qalbiyya*, 14. fejezet. In: *Min mu'allafāt Ibn Sīnā al-ṭibbiyya*. Muḥammad Zuhayr al-Bābā (*taḥqīq*). Dimašq, 1974, 276; A múmia ('bitumen' értelemben) használatáról hosszú leírás található *Al-qānūn fī l-ṭibb*, Kitāb 2, gumla 2-ben, a nem-összetett gyógyhatású szerek felsorolásában, a *mūmyā* címszó alatt. Ld.: Ibn Sīnā, *Al-qānūn fī l-ṭibb*. I. Szerk. Muḥammad Amīn aḍ-Ḍanāwī. Bayrūt, 1999, 564–565.

⁴ Angol fordításban idézi: Dannenfeldt, *i. m.*, 164. (Dannenfeldt forrásmegjelölése a következő: *Liber ad Almansorem*. Venezia, 1497, fol. 106.)

Ibn Sarafyūn, fiatalabb Szerapión szintén a 12. században írta enciklopédikus munkáját a nem-összetett gyógyhatású anyagokról, gyógyszerekről. Az eredeti arab mű elveszett, azonban a 12. században készült latin fordítása (*Liber de Simplicibus Medicamentis*, vagy *Liber de Simplici Medicina*) fennmaradt. Simon Geneunsis latin fordítása a szócikk elé magyarázatot fűz: „Múmia: a sírokban található múmia, ami úgy jön létre, hogy az emberi test nedvessége keveredik az aloéval és a mirhával.”⁵ A szöveg folytatása azonban Dioszkoridész, al-Rāzī és más arab szerzők műveiből van összeszerkesztve, ahol a múmia szó kizárólag a ’bitumen’-t jelöli, holttest említése nélkül. Igen valószínű tehát, hogy a fordító toldotta be a szövegbe a mumifikált holttestre vonatkozó mondatot.⁶

A fordítók betoldásai mellett azonban a múmia szó speciális használata az arab forrásokban is feltűnik. A 13. században Ibn al-Baytār⁷ *Al-ġāmi‘ li mufradāt al-adwiya wa-l-aġḍiya* című enciklopédiájában a múmia különböző fajtáit sorolja fel. Először Dioszkoridészt idézve az Apollóniából származó bitument, majd a holt-tengeri *bitumen Iudaicumot*, végül pedig a sírokból származó múmiát: „Múmiának nevezik ezt a gyógyszert [mármint a korábban leírt természetes bitument], és azt, amelyet a zsidók aszfaltjaként ismernek, valamint a sírokból származó múmiát, amely bőven található Egyiptomban. Ezzel a keverékkel kenték be a halottaikat régen a bizánciak/rómaiak (*rūm*), hogy olyan állapotban maradjanak, ahogy eltemették őket, és ne essenek áldozatul az enyészetnek.”⁸ A múmia hasznáról pedig al-Rāzī idézi: „Azt írta al-Rāzī *Al-Hāwī fi-l-ṭibb* című munkájában: Úgy hallottam egy orvostól, hogy a múmia orvosolja a fejfájást [...], a migrént, a féloldali bénulást, az arc bénulását, az epilepsziát [...].”⁹ Majd különböző szerzőkre hivatkozva külső és belső felhasználási módokat sorol fel. A receptek szerint a múmiát különböző anyagokkal kell keverni (például sáfránnyal, köménnyel, pézsmával, kámforral), különféle folyadékokban főzni vagy oldani (szőlőlében, borban, mentálében, rózsavízben, olívaolajban). Különösen hasznos a külső sérülések, törések kezelésére, valamint mindenféle eredetű vérzés elállítására, továbbá vizelet-visszatartási problémákra is.

Az arab és a latin orvosi szövegekben tehát eredetileg a természetes bitument nevezték múmiának. Körülbelül a 12. századtól múmiának nevezték azt a „szurokhoz hasonló” anyagot is, amellyel a ptolemaioszi korban mumifikálták a halottakat, anélkül azonban, hogy tudták volna, hogy a kátrányszerű anyag valójában szintén természetes bitumen. Úgy tűnik, a balzsamozó szerek és testned-

⁵ Angol fordításban idézi: Dannenfeldt, *i. m.*, 165.

⁶ Uo.

⁷ Ibn al-Baytār orvos és botanikus, Andalúziában (Malagában) született, de végül Kairóban telepedett le, melynek környékén számos tanulmányutat tett tanítványaival.

⁸ Ibn al-Baytār, *Al-ġāmi‘ li mufradāt al-adwiya wa-l-aġḍiya*. IV. Bayrūt, 2001, 463.

⁹ Ibn al-Baytār, *i. m.*, 463–464.

vek keverékét egyfajta bitumenhelyettesítő szernek vélték. A balzsamozás során használt anyagokat és a holttestből származó nedveket is a múmia integráns részének tekintették. Ahogy látni fogjuk, legkésőbb a 15. századtól a nem bitumennel tartósított, de szintén megfeketedett halottakban lévő, állítólag gyógyító anyagot, majd úgy általában a mumifikálódott halottat is kezdték múmiának nevezni. A szó jelentésváltozása tehát nem más, mint egyszerű fogalomátvitel a természetes perzsi bitumenről előbb a halottakban lévő fekete bitumenre, majd a fekete halottra. A múmia a középkor végére rendkívül keresett árucikk lett, melyet szervezett formában „bányásztak” az óegyiptomi sírokból, mellyel helyi és távolsági kereskedelmet folytattak, és amit hamarosan csempészni és hamisítani is kezdtek.

Arab történeti források: a sírablás állami monopólium

Számos középkori arab történeti forrás számol be arról, hogy az óegyiptomi kincsek keresése, vagyis a sírfosztogatás, nem valami sporadikus, esetleges tevékenység volt, hanem valóságos iparág, mely állami felügyelet mellett, az uralkodó engedélyével zajlott, és mint ilyen, adóköteles volt. A kincskeresés elsősorban a nemesfémekre irányult, de a sírmellékletek mellett a mumifikációs eljárás kellékei, vagyis a múmiapólya és lepel, valamint a holttest maga is kereskedelmi értékkel bírt. A sírfosztogatás állami felügyelete már a 9. századtól dokumentálható. Aḥmad ibn Ṭūlūn, aki Egyiptom helytartója volt 868–884 között, a gízai piramisokban kincseket kereső csoportok tevékenységét állami irányítás alá rendelte, pénzzel és munkaerővel is támogatta. Minderről a 10. században élt al-Balawī, Ibn Ṭūlūn életrajzírója számol be a következőképpen: „Nasīm al-Ḥādīm mondta, hogy urunk, Ibn Ṭūlūn egy nap kilovagolt a piramisokhoz. Az örök odavittek hozzá egy csapat embert, akik gypajruhát viseltek, és a kezükben lapát és csákány volt. Megkérdezte tőlük, hogy mit csinálnak, mire azt felelték: Kincskeresők vagyunk (*naḥnu qawm naṭlub al-maṭālib*). Erre azt mondta nekik: Ezentúl csak az én emberem engedélyével mehetnek ki, aki veletek is fog tartani. Mire azt felelték: Hallottuk és engedelmeskedünk az emírnek, segítse meg őt az Isten! Megkérdezte tőlük, eddig mit találtak, mire elmondták, hogy a piramisok mellett nagy kincs rejlik, de ők már letettek róla, mert olyan költséges volna hozzáférni, és olyan sok emberre volna ehhez szükségük, pedig az a hely igen nagy vagyont rejt. Erre az urunk fölējük rendelte a határvidéki csapatok egyik vezérét, aki elment a gízai rendfenntartó erők vezetőjéhez, és az ellátta őket a szükséges munkaerővel és anyagi forrásokkal.”¹⁰

¹⁰ Al-Balawī, *Sīrat Aḥmad ibn Ṭūlūn*. al-Qāhira, 1999, 194. Idézi: ‘Amr ‘Abd al-‘Azīz Munīr, *Miṣr wa-l-Nīl bayna al-tārīḥ wa-l-fulklūr*. al-Qāhira, 2009, 173.

Feltehetően Ibn Tūlūn azért vette saját felügyelete alá a kincskeresést, hogy a talált javakat a maga számára foglalja le. Az állam azonban más módon is hasznolt húzott a sírok fosztogatásából. Ibn Ḥaldūn (1332–1406) a *Muqaddimában* beszámol róla, hogy Egyiptomban a kincskeresés adóköteles iparág volt: „Egyiptomban azért található olyan sok kincs és régiség, mert a koptok uralma alatt állt több ezer éven át, akik a halottaikat a birtokukban lévő arannyal, ezüsttel és drágakövekkel temették el, az ország korábbi népének szokása szerint. Amikor vége lett a koptok birodalmának, és a perzsák vették át az uralmat, a sírokban ástak kincsek után kutatva; rá is leltek és megszámlálhatatlanul sok kincset vittek el a sírokból. Ugyanígy a piramisokból, melyek az uralkodók sírjai voltak, és más sírokból is. Ugyanígy tettek aztán a görögök is. A sírokat kincsek lelőhelyeinek tartják mind a mai napig, hiszen gyakran találhatók elrejtett értékek bennük: akár elrejtett pénz vagy azok a tárgyak, melyeket a halottaik tiszteletére készítettek aranyból meg ezüstből, mint például a különböző eszközök és szarkofágok. Ezért aztán a koptok sírjait több ezer év óta kincsek lelőhelyeinek tartják. Ez az oka annak, hogy Egyiptom népe a kincskeresésre és az elrejtett régiségek kitermelésére specializálta magát. Olyannyira, hogy amikor a birodalomban üzött többi mesterségre adót vetettek ki, akkor a kincskeresőket (*ahl al-maṭālib*) is megadóztatták, és fix adót vetettek ki azokra, akik ezzel foglalkoznak.”¹¹

Ez az iparszerű kiaknázás nem korlátozódott a nemesfémekre, hanem a mumifikált testekre is kiterjedt. Abd al-Mu‘nim al-Ḥimyarī († 1495) geográfiai-történeti munkája, *Al-rawd al-mi‘tār fī ḥabar al-aqtār* arról számol be, hogy Qus térségében (vagyis Qena és Luxor között) „a hegyoldalba sírok vannak vésve, olyan régiek, hogy senki sem tudja, milyen korból származnak. Onnan lehet kitermelni a jó múmiát, amit a holttestekben és a halottak leplei között találnak.”¹²

A sírok szervezett fosztogatásáról és a múmiakereskedelemről részletes leírás található ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī (1162–1231) *Kitāb al-ifāda wa-l-i‘tibār fī l-umūr al-mušāhada wa-l-ḥawādīt al-mu‘āyana bi-arḍ Miṣr* című történeti munkájában.¹³ Eszerint a kincskeresők (a terminus itt is *ahl al-maṭālib*) professzionális szakemberek, akik kitanulták a lelőhelyek feltárásának módját, bármilyen nehezen megközelíthető sírba be tudnak jutni. Elsősorban a beduinok és az alsó-egyiptomiak (*ahl al-rīf*)¹⁴ járatosak ebben a szakmában. A hegy-

¹¹ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*. Darwīš al-Ġuwaydī (*taḥqīq*). Bayrūt, 1995, Kitāb 1, bāb 5, faṣl 4 („Fī anna ‘btīgā’ al-amwāl min al-daḡā’ in wa-l-kunūz laysa bi-ma‘āš ṭabī‘ī”), 360.

¹² Idézi: ‘Amr ‘Abd al-‘Azīz Munīr, *Miṣr wa-l-Nīl bayna al-tārīḥ wa-l-fulkūr*. al-Qāhira, 2009.

¹³ ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī, *Riḥlat ‘Abd al-Laṭīf fī Miṣr: Kitāb al-ifāda wa-l-i‘tibār fī l-umūr al-mušāhada wa-l-ḥawādīt al-mu‘āyana bi-arḍ Miṣr*. al-Qāhira, 1998, 108–112.

¹⁴ Az *ahl al-rīf* kifejezés szó szerinti értelme ’vidékiek, parasztok’, de hagyományosan a Nílus-delta lakóira, vagyis az alsó-egyiptomiakra használják.

oldalokban, sziklákban felismerik azokat a jeleket, melyek ókori temetkezésre utalnak. A sírokat kiássák és módszeresen kifosztják, az értékesíthető leletekkel kereskednek. A föld alatt, a hegyek gyomrában fa és kő szarkofágokat találunk, sokszor többet egymásban. Ezekben vannak a régi népek halottai hosszú múmiapólyákba csavarva. Az egyes testrészeket külön tekerték be, aztán egyben egy lepelbe is az egész testet, és ékszereket, eszközöket, sok aranyat is temettek velük. A kincskeresők a sírmellékletekkel, a múmiapólyákkal és leplekkel, valamint a múmiákkal magukkal is kereskednek, ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī leírása szerint a következő módon:

1) A halotti leplet vagy egyszerűen ruhaként használták, vagy pedig eladták a papírkészítőknek, akik abból készítették a *waraq al-‘aṭṭārīn*, a ’patikusok papírá’-t, ami speciális, talán az átlagosnál finomabb papír lehetett. A halotti lepel (és a múmiapólya) papírként való újrahasznosítását a modern tudomány részben igazolni látszik. Bár a kodikológiai kutatások e tekintetben még nagyon kezdeti fázisban vannak, a középkori nem vízjeles keleti papírok rostjainak elemzése során arra jutottak, hogy a len múmiapólyákat és lepleket valóban felhasználták papírgyártásra.¹⁵

2) A holttesteket borító aranyat, drágaköveket, ékszereket, és amuletteket, valamint eszközöket és használati tárgyakat szintén összegyűjtötték és elvitték. Baġdādī szerint a halottakat a munkaeszközeikkel együtt temették el, például borbély sírjában borotvát, fenőkövet és köpölyöző csészéket is találtak.

3) A holttest maga is kereskedelmi értékkel bírt, a bennük található múmia nevű anyag miatt, mely a testüregben és a koponyában van. Ezt mindenekelőtt az alsó-egyiptomiak (*ahl al-rīf*) gyűjtötték össze, majd a városba vitték eladni, meglehetősen olcsón: „Ami a [halottak] belsejében és koponyáikban lévő dolgot illeti, amit múmiának neveznek, az is bőven van. Az alsó-egyiptomiak hordják a városba, és fillérekért árulják. Magam is vettem három múmiával teli fejet fél egyiptomi dirhemért.

Egy árus mutatott nekem egy edényt, amely teljesen tele volt ezzel, benne volt a törzs és a mellkas, amit megtöltöttek ezzel a múmiával, és láttam, hogy beivódott a csontokba, melyek teljesen felszívták, és annyira eltelítette [a testet], mintha eleve a része lett volna. A koponyán pedig láttam a halotti lepel lenyomatát, ugyanúgy látszott rajta a szövet lenyomata, mint ahogy a viaszon látszik, ha rányomod a ruhát. Ez a múmia fekete, mint a szurok, és ha a nyári meleg nagyon erős, akkor megolvad, és hozzáragad ahhoz, amit hozzáérintesz; ha pedig parázssra teszed, akkor füstöl, és olyan szaga lesz, mint a szuroknak meg a kátránynak, és valószínűleg nem is más, mint kátrány és mirha [gyanta] keveréke.

Az igazi múmiát viszont a hegyekből mossa le a víz, aztán pedig megszilárdul, mint a szurok, és olyan szaga van, mint a mirhával kevert kátránynak.

¹⁵ François Déroche, *Islamic Codicology*. London, 2015, 52.

Galénosz azt mondta: A múmia forrásokból származik, mint a szurok és a kátvány. Más pedig azt mondta: A múmia egyfajta szurok, amit a hegyek menstruációjának is neveznek. Ami pedig Egyiptomban a halottak belsejében található, az hasonló jellegű, mint a múmia, és lehet is használni helyette.”¹⁶

‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī leírása szerint azonban Egyiptomban a halottak mumifikálásának egy másik módjára is volt példa, mégpedig a mézzel történő tartósításra: „Egy megbízható ember mondta, hogy amikor kincsek (*maṭālib*) után kutattak a piramisoknál, találtak egy nagy lezárt edényt, kinyitották, és látták, hogy méz van benne. Erre elkezdtek enni, de az egyikük ujjai hajszálakba akadtak, mire elkezdte húzni, és kihúzott egy fiatal fiút, akinek a tagjai össze voltak húzódva, a teste nem volt kiszáradva. Ékszerek és drágakövek is voltak rajta.”¹⁷ Más forrásból nem ismert, hogy Egyiptomban a temetkezésnek ezt a módját használták volna.¹⁸ Ismert viszont Hérodotosznak az a leírása, mely szerint a mézzel történő mumifikálás Babilóniában volt szokásban.¹⁹ Mivel Nagy Sándort, aki Babilónban halt meg, mint egyiptomi fáraót a történeti hagyomány szerint Egyiptomban temették el, elképzelhető, hogy ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī beszámolójában ezeknek a hagyományoknak valamiféle reminiscenciáját találjuk.

Keresztény utazók beszámolóí: múmiakereskedelem és -hamisítás

A múmia állítólagos gyógyító erejébe vetett hit gyorsan elérte Európát is, így a mumifikált emberi maradványok hamarosan keresett árucikké váltak. Európában persze már nem fillérekért árulták ezeket. A jelek szerint a kereslet ennek ellenére olyan nagy volt az új csodaszer iránt, hogy nemcsak a kereskedelem bizonyult kifizetődő üzletnek, de a hamisítás és a csempészés is. Bár a muszlim hatóságok megtiltották, hogy múmiákat szállítsanak ki az országból, a kereskedők a helyi tisztviselők megvesztegetésével könnyen kijátszották a tilalmat. Az ókori mumifikált testeket pedig egyre inkább más, könnyebben elérhető holttestekkel, illetve kifejezetten kereskedelmi célra előállított múmiapótlékokkal helyettesítették. A korabeli európai beszámolók szerint a hamisításban és a kereskedelemben az egyiptomi zsidóság fontos szerepet töltött be.

Ludovico de Varthema, itáliai utazó Medinából Mekkába tartott 1503-ban, és az útja során megtapasztalt sivatagi homokviharak kapcsán a következőt írta: „Ebben a homokban található a *momia*, vagyis olyan emberek teste, akiket betemetett a homok, majd húsukat teljesen kiszárította a Nap forrósága. A homok

¹⁶ Al-Baġdādī, *i. m.*, 109–110.

¹⁷ Al-Baġdādī, *i. m.*, 108.

¹⁸ A mézben való temetésről, annak esetleges arab vonatkozásairól ld. a *Keletkutatás* jelen számában Kósa Gábor cikkét: Mézzel történő mumifikálás egy 14. századi kínai forrásban.

¹⁹ Hérodotosz, *A görög–perzsa háború*. I. Budapest, 1998, 198. fejezet, 98.

szárazsága megóvjá testüket az enyészettől, ezért kiszáradt húsukat gyógyhatásúnak tartják. Habár van egy másik, sokkal drágább típusú *momia* is, ami nem más, mint a bebalzsamozott királyok és hercegek teste, melyek hosszú ideje romlatlan állapotban maradtak fenn.”²⁰

Azonban nemcsak a homokviharban elpusztult utazók testét árulták múmiaként, hanem a sivatagban elhullott és kiszáradt állatokat is. Tomé Pires 1515-ös úti beszámolója szerint habár az igazi múmia az aloéval és mirhával balzsamozott testek nedveinek és a balzsamozó szereknek a keveréke, Európába azonban az Arábiai-félsziget sivatagaiban elhullott és kiszáradt állatok maradványait szállítják, hamisított múmiaként azt árulják.²¹

Az igazi egyiptomi múmiák csempészésével viszont európaiak is foglalkoztak. John Sanderson angol utazó beszámolójából megtudjuk, hogy 1586-ban, miután megtekintette a piramisokat, múmiákkal teli sírokból is látogatást tett. A gízai piramisoktól mintegy hat mérföldre kötelekkel leeresztették egy aknába, melynek mélyén bebalzsamozott testek heverték. Viaszgyertya fényénél vizsgálta meg a maradványokat, amelyeknek semmi kellemetlen szaguk nem volt. A testek bitumenhez voltak hasonlóak. Sanderson több testrészt le is tört és magával vitt, sőt egy egész múmiát is Londonba szállított, amelyet később a londoni patikusoknak adtak el.²² Habár múmiát akár darabokban, akár egyben tilos volt kivinni, a baráti kapcsolatoknak köszönhetően és az oszmán-török hatóság lefityésével végül ki tudták csempészni a maradványokat.²³

André Thevet *La cosmographie universelle* című munkájában található egy illusztráció, melyen az látható, hogyan ásnak a muszlimok a piramisok mellett és

²⁰ *The Travels of Lodovico di Varthema*. Ford. John Winter Jones–George Percy Badger. London, 1863, 33. Idézi: Dannenfeldt, *i. m.*, 167–168.

²¹ „This strait [of Mecca] has hot winds, so that anything that die, either man or beast, is not allowed to putrefy, but is dried, and from these animals mummy is brought from there to our part of the world. This is not really the mummy, it is the moisture which flows from the dead bodies, after they have been embalmed with Socotrine aloes and myrrh, so that the liquid which flows from our bodies and from these substances is called mummy.” *The Suma Oriental of Tomé Pires. An Account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512–1515*. I. Transl. and edited by Armando Cortesão. London, 1944, 9.

²² *The Travels of John Sanderson in the Levant, 1584–1602*. Ed. by William Foster. London, 1931, 44–45: „The Momia which is some five or six miles beyound, ar thowsands of imbalmed bodies, which weare buried thousands of years past in a sandie cave [...]. We were lett doune by ropes as into a well, with wax candles burning in our hands, as so waulked uppon the bodies of all sorts [...]. They gave no noysome smell at all, but ar like pitch, being broken; for I broke off[f] all parts of the bodies to see howe the flesh was turned to drugg, and brought home divers heads, hands, arms, and feete for a shewe. We bought also 600 lb. for the Turkie Company in peces, and brought into Ingland in the Hercules, together with a whole bodie.”

²³ Ld. uo. az 1. jegyzet: „It is contrabanda to sell of them, but by friendship which William Shales had among the Moores (he having their language as perfect as English) with words and money the Moors will be entreated to anything.”



1. kép *La cosmographie universelle* d'André Thevet. Paris 1575, 43

szállítják el tevékkel a sírokból előhozott múmiákat (1. kép).²⁴ Thevet-nek volt alkalmja saját szemével is meggyőződnie erről, sőt egy zsidó orvos javaslatára gyógyszerként is próbát tett a múmiával, kevés sikerrel. Minderre akkor nyílt lehetősége, amikor a 16. században utazást tett Egyiptomban. A *Cosmographie de Levant* című útleírásában számolt be a piramisokról, a sírokról és az onnan Velencébe szállított múmiákról.²⁵

Egy 17. századi francia leírás egy al-Magar nevű alexandriai zsidó orvosnak tulajdonítja az egyiptomi múmiák gyógyszerként való alkalmazását. Eszerint az 1100, vagy esetleg 1300 körül élt orvos kezdte volna az egymással harcoló muszlimok és keresztények sebesüléseit gyógyítani a bitumennel tartósított múmiákkal, gyakorlatát pedig hamarosan átvették más orvosok is. Mivel azonban a múmiákra igen nagy kereslet mutatkozott, más zsidók hamarosan hamisítani kezdték azokat. Erre a célra elsősorban a kivégzett elítéltek holttestét használták fel. A testüreget és a koponyát aszfalttal töltötték meg, sőt a holttest húsába is

²⁴ André Thevet, *La cosmographie universelle* d'André Thevet. I. Paris, 1575, 43.

²⁵ André Thevet, *Cosmographie de Levant*. Lyon, 1554, 152–156.

aszfaltot juttattak, majd a testet kiszárították a napon, végül pedig eladták az európaiaknak (2. kép).²⁶

A hamisítást más forrás is kifejezetten az egyiptomi zsidókhoz köti. Ambroise Paré 16. századi francia sebész beszámolója szerint a navarrai király orvosa, Guy de la Fontaine alexandriai tartózkodásakor egy zsidó múmiakereskedő árukészletének megtekintése során érdeklődött, honnan szerzi be a kereskedő a mumifikált testeket, illetve mit tud az ősi balzsamozási technikákról. A kereskedő nagy nevetések közepette felvilágosította, hogy ő maga állítja elő a múmiákat, szolgálak, egyéb halottak, nők, férfiak, öregek, gyerekek holttesteiből. Mindegy, hogy miben haltak meg, mert a kikészítés után úgy sincs ember, aki megmondaná.²⁷

A múmia a zsidó vallásjogban

Zsidó vallásjogi forrásokban a 16. századtól találkozunk a múmia fogyasztásának kérdésével. Az alábbiakban három, a kérdéssel foglalkozó vallásjogi döntvényt (*responsumot*) fogok röviden bemutatni.²⁸ A *responsum*-irodalom a zsidó vallásjog fontos területe. Míg a törvénykódexek általános elveket fogalmaznak meg, a *responsumok* specifikus esetekkel foglalkoznak. Legtöbbször konkrét kérdésekre adott írásos válaszok, amelyeket összegyűjtenek és írásban hagyományoznak, mert későbbi döntések számára precedensként szolgálnak. Mivel a *responsumok* túlnyomó többsége nem pusztán elméleti, hanem a valós életben felmerült problémákat tárgyal, hűen tükrözik egy adott kor hétköznapijait. A megfogalmazott döntés nem általános érvényű, rendszerint csak az adott esetre vonatkozik. A határozat autoritását nem valamely külső hatalom, hanem a szerző tekintélye adja. Ezért az egyik szerző végzését a másik nemcsak követendő precedensnek tekintheti, hanem vitathatja, vagy el is vetheti. Ezt figyelhetjük meg a következő szerzők esetében is.

²⁶ Ld. Thomas Joseph Pettigrew, *History of Egyptian Mummies and an Account of the Worship and Embalming of the Sacred Animals*. London, 1834, 7–8, ahol pontos helymegjelölés nélkül hivatkozik L. Guyon művére: Louis Guyon, *Les diverses leçons de Loys Guyon*. Lyon, 1625.

²⁷ Ambroise Paré, *Oeuvres complètes*. III. Paris, 1841, 481–482.

²⁸ A problémával természetesen több zsidó jogi szöveg is foglalkozik, így például David ibn Avi Zimra († 1573), *Responsa*. 2:692; Ya'aqov Castro († 1610), *Sefer Maharikaš ha-nigra* 'ereh lehem. Yoreh de'ah 391:1; Avraham ben Mordehay ha-Levi († 1712), *Ginnat veradim*. Yoreh de'ah 1:5; Yehudah Rosanes († 1727), *Mišneh la-meleh*. Hilhot evel 14:21, Hilhot ma'ahalat asurot, 8. fejezet; Yosef Hayim (Bagdad, 1835–1909), *Ben iš hay*. Parašat emor, halaħa 6; Šalom Mordehay ha-Kohen (Brzežany, 1835–1911), *Responsa*. 1:216. A zsidó vallásjogi munkák esetében az elfogadott gyakorlat szerint nem egy konkrét kiadásra szokás hivatkozni pontos kiadási adatokkal és oldalszámmal, hanem a fejezet címét, alcímét, és a paragrafust adják meg. Ezt a gyakorlatot követjük mi is.



2. kép Szunyókáló múmiaárus, Egyiptom, 1875. Felix Bonfils felvétele
(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:F%C3%A9lix_Bonfils_-_Mumienh%C3%A4ndler.png)

Általános jogi problémák

A múmia fogyasztásával kapcsolatban a *responsumok* a következő kérdéseket teszik fel: 1) Szabad-e olyasmit gyógyszerként használni, melynek fogyasztása tórai tilalomba ütközik? 2) Szabad-e megenni az ember húsát? 3) Kóser-e az ember húsa? 4) Halott testéből szabad-e hasznot húzni (akár fogyasztása, akár a vele való kereskedés által)? 5) Terjeszt-e tisztátalanságot a múmia? 6) Nem sérti-e a halott méltóságát?

Az első, általános kérdést már a 12. század végén eldöntötte Maimonidész,²⁹ és döntését nem vonták kétségbe a későbbi generációk:

„Minden olyan dolgot, amire tórai tilalom vonatkozik, fel lehet használni gyógyászati célra életveszély esetén [mivel az életveszély felülírja a tórai parancsokat], kivéve azokat, amelyek a következő tilalmakba ütköznek: bálványimádás, tiltott szexuális kapcsolatok, emberölés. Aminek a használata ezen tilalmak valamelyikének megszegésével járna, azt nem szabad gyógyászati célra használni még életveszély esetén sem. [...] Mire vonatkozik az a kitétel, hogy a többi tilalomba ütköző dolgot is csak életveszély esetén lehet gyógyászati célra használni? Arra az esetre, amikor felhasználási módjának megfelelően alkalmazzák azt a [tilos] dolgot, például [...] amikor valakit kovászos dologgal etetnek a kovásztalan kenyér ünnepén, vagy valakinek enni adnak a *yom kippuri* böjtnapon. Ha azonban nem felhasználási módjának megfelelően alkalmazzák a [tilos] dolgot, például amikor kovászból készült borogatást tesznek az emberre a kovásztalan kenyér ünnepén [...], az akkor is szabad, ha nincs életveszély.”³⁰

Mindebből az következik, hogy a múmiát biztosan lehet fogyasztani életveszély esetén; ha nincs életveszély, akkor pedig csak akkor szabad alkalmazni, ha az nem a normál felhasználási módjának megfelelően történik. Ez az utóbbi kitétel további értelmezésre szorul. Ha a múmia normál felhasználásának tekintem az evést (mert a hús normál felhasználása az evés), akkor tehát nem szabad megenni, de lehet például sebet bekenni vele. Ha nem tekintem normál felhasználási módjának az evést (mert például a balzsamozó szerek olyanok, mint a mérgek, és mérgező dolgot az ember nem eszik), akkor pedig fogyasztani is szabad a múmiát.

A második kérdést: szabad-e embert enni? – szintén megválaszolta Maimonidész. Nem szabad, mert a Tóra felsorolta, mely fajok húsát szabad megenni, és az ember nincs közöttük.³¹

Kóser-e az ember húsa? A *responsumok* szerzői szerint ezt a vitát el sem kell kezdeni, mert a kérdés, bármennyire adja is magát, valójában nem releváns.

²⁹ Mózes Maimonidész (1135/1138, Córdoba–1204, Kairó) a középkor legnagyobb hatású rabbija, aki *Mišneh Tora* című törvénykönyvében összefoglalta a zsidó vallásjog alapjait.

³⁰ Maimonidész, *Mišneh Tora*. Hilhot yesodei ha-Tora, 5:6–8.

³¹ Maimonidész, *i. m.*, Hilhot ma’ahlot asurot, 2:3.

Aminek annyira megváltozik a formája, hogy olyan lesz, mint a por vagy a liszt, az már nem számít emberi testnek.³²

A többi kérdésben azonban a különböző szerzők sokszor eltérő álláspontot foglalnak el. A következő két szerző véleménye ellentétes, sőt a későbbi, Avraham ben Mordehay ha-Levi tételesen bírálja is a korábbi szerző, David Ibn Avi Zimra döntését.

David Ibn Avi Zimra döntése

David Ibn Avi Zimra 1479-ben született Spanyolországban, majd 1492-ben az onnan kiűzött zsidókkal együtt érkezett Észak-Afrikába. Mintegy negyven évet élt Egyiptomban, egy rövid ideig Alexandriában, majd Kairóban. 1573-ban halt meg Cfatban. A jogi véleményét kérő kérdés így szól:

„Kérdés: Milyen alapon használja a fél világ gyógyszerként a halott testét, amit múmiának neveznek, még akkor is, ha nem áll fenn életveszély [életveszély esetén szinte minden vallási parancs megszeghető], hasznát húzván belőle felhasználási módjának megfelelően? Ráadásul kereskednek is vele, adják-veszik, annak ellenére, hogy a halott húsából hasznát húzni tilos.”³³

A válasz először is leszögezi, hogy a múmia fogyasztását az étkezési tilalmak szempontjából nem kell vizsgálni, mert aminek megváltozik a formája, és kikerül az „étel” kategória alól („már egy kutya sem enné meg, olyan lesz, mint a por”), arra nem vonatkoznak az étkezési törvények. Főleg az, amit mérgekkel tartósítanak és olyanná válik, mint a kátrány.

Továbbra is kérdés azonban, hogy szabad-e hasznát húzni a múmiából evés által. Mivel a múmia fogyasztása nem normál felhasználási módján történik, hiszen 1) mérgekkel kevert húst az ember normál körülmények között nem eszik; 2) nem is a húsból húz hasznát, hanem éppen a mérgekből: a többi halott teste, amit nem tartósítottak, nem is jó: a mérge, vagyis a mumifikáló szerek a lényegesek, a hús járulékos. Nem normál felhasználási módján pedig szabad hasznát húzni belőle (csak normál felhasználási módján nem volna szabad). Ezért akkor is lehet fogyasztani, ha nincs életveszély.

De szabad-e hasznát húzni a múmiából kereskedés által? Ibn Avi Zimra szerint a „halott testéből hasznát húzni tilos” vallási tilalom csak a zsidó halottakra vonatkozik. Azzal érvel, hogy ha nem így volna, nem-zsidó temetőben nem volna szabad legeltetni, pedig mindenki legeltet.

³² David Ibn Avi Zimra, *i. m.*, 2:692, 3:548; Avraham ben Mordehay ha-Levi, *i. m.*, Yoreh de‘ah 1:4–5.

³³ David Ibn Avi Zimra, *i. m.*, 3:548.

Ibn Avi Zimra nem foglalkozik hosszan azzal a kérdéssel, hogy tisztátalanná tesz-e a nem-zsidó holttest (ahogyan a zsidó), csak annyit jegyez meg, hogy ez a kérdés vitatott.

Döntése szerint a múmia a koptok idejéből való tartósított halott, ami elvesztette „hús” vagy „étel” jellegét, olyan, mint a por, ezért akkor is szabad fogyasztani, ha nem áll fenn életveszély, és szabad belőle hasznot húzni kereskedéssel is.

Avraham ben Mordehay ha-Levi döntése

Ibn Avi Zimra döntésével ellentétes véleményt fogalmazott meg Avraham ben Mordehay ha-Levi (Kairó, kb. 1650–1712), aki Ibn Avi Zimra *responsum*át pontról pontra bírálta is.

„Kérdés: Megkérdeztek az egyiptomi múmiáról, hogy 1) a *kohent* tisztátalanná teszi-e;³⁴ 2) szabad-e megenni; 3) szabad-e kereskedni vele?”³⁵

Válaszát a tisztátalanság kérdéskörének elméleti tárgyalásával kezdi. Megkülönbözteti a száraz és a folyékony anyagok tisztátalanságát, illetve a tisztátalanság továbbvitelére való képességüket. A tisztátalanság továbbadásának lehetősége függ attól, hogy az adott anyag be tud-e szívódni, beivódni a másikba. Ami annyira száraz, mint a múmia, pornak (vagyis semminek sem) számít. Ha azonban szárazsága ellenére továbbra is egy testet alkot, melynek nem jöttek szét a tagjai, akkor ennek ellenére is holttestnek számít. Az „enyészet” tisztátalan, vagyis a sír pora, földje, amelyben emberi maradványok találhatók, tisztátalanságot terjeszt. A múmia azonban nem enyészik el, mert tartósították, pólyába tekerték, olyan fából készült szarkofágba tették, amelyik nem rothad meg. Néha a lepel, a pólya elenyészik, de az sem keveredik a testtel, mely kemény, mint a kő. Avraham ben Mordehay ha-Levi kijelenti, hogy a halott tisztátalansága még egy minimális méretű emberi maradvány³⁶ esetében is hat. Ha a maradvány kézzel szétmorzsolható, akkor egyes rabbik szerint már nem terjeszt tisztátalanságot, de mások szerint igen, és a *responsum* szerzője ez utóbbi, szigorúbb véleményt fogadja el. Ha azonban az emberi maradvány annyira kiszárad, hogy magától szétesik, és olyan, mint a liszt, akkor már tisztának tekinthető. Végző következtetése az, hogy a múmiának még egy olajbogyó méretű darabja is tisztátalanná tesz, mert a mumifikált test nem válik magától porrá, csak ha összetörik.

³⁴ A zsidó vallás rituális tisztasággal kapcsolatos előírásai gyakorlati szempontból elsősorban arra vonatkoznak, hogy a jeruzsálemi templomba csak rituálisan tiszta állapotban szabad belépni. Mivel a templomot Kr. u. 70-ben lerombolták, a tisztaság kérdésköre teoretikus jelentőségű. A papi rend (*kohenek*) azonban hagyománytiszteletből továbbra is őrizkedni próbál a tisztátalanság egyes válfajaitól, ezért rájuk szigorúbb szabályok vonatkoznak e tekintetben, mint másokra.

³⁵ Avraham ben Mordehay ha-Levi, *i. m.*, Yoreh de'ah 1:4–5.

³⁶ Minimális méret: *ke-zayit*, vagyis egy olajbogyó méretű darab esetében is. Az étkezési és tisztasági törvények kapcsán az olajbogyót szokás minimális mértékegységnek tekinteni.

Ezután áttér az evés kérdéskörének tárgyalására. Ibn Avi Zimrához hasonlóan elfogadja, hogy az étkezési törvények irrelevánsak a múmiával kapcsolatban. Az étel esetén nincs szükség olyan fokú kiszáradásra, mint a tisztátalanságnál ahhoz, hogy egy anyag kikerüljön az „étel” kategóriából. Ha egy kutya nem enne meg, már nem számít ételnek, nem esik az étkezési tilalmak alá.

De vajon nem vonatkozik-e rá a haszonhúzás tilalma? Ebből a szempontból először megint az evést vizsgálja Ibn Avi Zimrára reagálva, aki szerint bár a „halott testéből hasznat húzni tilos”, de 1) a múmia mérgekkel kevert hús; 2) a múmiában a mérge a lényeg, abból hús hasznat a fogyasztója. Avraham ben Mordehay ha-Levi ezeket az érveket azzal utasítja el, hogy a múmia esetében a mumifikáló éppen javítja, nem pedig elrontja a húst. A mumifikáló szerek tehát inkább fűszerhez hasonlítanak, mint mérgekhez, ezért ha a múmia (= hús) alkalmazása a normál felhasználási módjának (evés) megfelelően történik, akkor tilos.

Végül arra tér ki, hogy szabad-e hasznat húzni a múmiából kereskedés révén? Megint Ibn Avi Zimra véleményét kritizálja, aki szerint a „halott testéből hasznat húzni tilos” vallási tilalom csak a zsidókra vonatkozik, ellenkező esetben a nem-zsidó temetőekben nem volna szabad legeltetni. Avraham ben Mordehay ha-Levi szerint Ibn Avi Zimra érve rossz, mert legeltetni éppenséggel a zsidó temetőben is szabad, csak a kegyelet miatt nem szokás. A „halott testéből hasznat húzni tilos” vallási tilalom pedig a rabbik többsége szerint univerzális, és a többségi álláspont erősebb az egyéni vagy a kisebbségi véleményénél.

Avraham ben Mordehay ha-Levi döntése szerint tehát a múmia fogyasztása, valamint a vele való kereskedés egyaránt tilos.

Yehudah Rosanes döntése

Rosanes (1657–1727) Konstantinápolyban élt, és az Oszmán Birodalom fő-rabbijaként (*haḥam bašī*) működött. Döntvénye a tisztátalanság témakörével foglalkozik.

„Megkérdeztek a múmiával kapcsolatban, amit a *kohenek* árulnak, hogy helyesen teszik-e vagy sem. [...] Úgy hallottam, hogy a múmiában egyáltalán nincs hús, hanem csak csontok, meg az azokat befedő bőr. Nagyon száraz, és nem maradt benne egyáltalán semmi a hús nedvességéből. Megkérdeztem, hogy a csontok maguktól szétesnek-e vagy sem, mire azt felelték, hogy nem esnek szét maguktól, sőt összetörni is nehéz őket.”³⁷

Következésképpen Rosanes szerint a múmia érintés révén tisztátalanságot terjeszt (ld. fentebb Avraham ben Mordehay ha-Levi *responsumát*). A szerző felvet egy lehetséges ellenérvet, majd azonnal meg is cáfolja azt. Mivel a többség

³⁷ Yehudah Rosanes, *i. m.*, Hilḥot evel 1.

szerint a nem-zsidó holttest nem tesz tisztátalanná (csak a zsidó), és a múmiák biztos nem zsidó halottak teste, „sőt azt mondták nekem, hogy arrafelé, ahol a múmiákat készítették, soha nem jártak zsidók”, következésképp a múmia sem terjeszt tisztátalanságot érintéssel. Ez az érv azonban téves, mondja Rosanes, mert a „nem-zsidó holttest nem tesz tisztátalanná” elv csak a sátor-tisztátalanságra vonatkozik, de az érintésre nem.³⁸

A múmia a zsidó folklórban: mágikus szokások

A keleti zsidóság azonban nemcsak kereskedett a múmiával, hanem fogyasztotta is. Ez pedig nem egyszerűen egy hétköznapi patikaszer bevételeként jelentette. A múmia felhasználása mágikus kereteken belül történt, és a keleti kultúrákból ismert más mágikus eljárásokhoz illeszkedett. Erről több héber nyelvű beszámoló is fennmaradt a 19. századból. A leírásokban közös, hogy a múmiával kezelt beteget elkülönítik a közösségtől, teljes nyugalmat biztosítanak számára. Édes és tejes ételekkel etetik, a múmiát mézzel keverik. A kezelés több (három, hét vagy kilenc) napon keresztül tart, és veszélyt jelent a ház többi lakója számára, akik erre az időre el is hagyják a házat. Reischer 1870-ben így írt erről a szokásról: „A szefárd³⁹ zsidók [Jeruzsálemben] mind a mai napig készítik a múmia nevű orvosságot, mely a sivatagban meghaltak kiszáradt csontjaiból készül. Ugyanis a Mekka felé vezető út hatalmas sivatagon visz keresztül, és van ott egy olyan hely, amit annyi homok fed, hogy homoktengernek is nevezik. Ha viharos szél támad, a homokot akár húsz könyök magasságba is felkavarja, és egymérföldes körzetben mindenkit maga alá temet, aki arra jár. Az emberek pedig oda járnak, hogy a halottak testét megkeressék. Megfeketedett, kiszáradt emberi maradványokat találnak, melyek olyan kemények, mint a kő. Akármilyen nagy termetű is volt az ember, ha maga alá temeti a homok, kiszárad, és egészen összemegy. Aztán eladják a patikusoknak, akik gyógyszert készítenek belőle. Ha valaki súlyosan megbetegszik, a szefárd zsidók alaposan megőrlik a múmiát, és a megfelelő adagot hozzákeverik mézzel kevert vízhez, a beteg pedig három éjszakán keresztül ezt issza. Mielőtt meginná, megmosdatják, fehér ruhába öltöztetik, és fehér lepedővel letakart ágyba fektetik. Azok a nők, akik éppen menstruálnak, ilyenkor nem mehetnek be a házba, ahol a beteg fekszik, nehogy kárt okozzanak neki vagy önmaguknak. A betegnek egyedül kell

³⁸ A zsidó vallás jog megkülönbözteti a tisztátalanság átvitelének különböző módjait. Az érintés fizikai kontaktust jelent, a „sátor tisztátalansága” pedig azt, hogy valami egy fedél alatt van a halottal (vagy annak egy minimális – egy olajbogyónyi – méretű darabjával). Ld. *Mišnah*, *Ohalot* 2:1.

³⁹ Szefárd zsidóknak nevezik az Ibériai-félszigetről a középkorban kiűzött, illetve onnan elmenekült zsidókat és leszármazottaikat mind a mai napig. Többségük Észak-Afrikában és az Oszmán Birodalomban telepedett le.

feküdni, a házat ki kell üríteni, hogy se emberek, se állatok ne legyenek bent. Nem szabad, hogy hagyma vagy fokhagyma szagát érezze. Ezalatt a kilenc nap alatt a beteg csak tejet, vaját és kenyeret ehet.”⁴⁰

A múmia felhasználásának még részletesebb leírását találjuk Luncz *Jeruzsálem* című cikkgyűjteményében, amely 1882-ben jelent meg Bécsben (Luncz a jeruzsálemi askenázi, vagyis „német” zsidó közösség tagja volt).⁴¹ Eszerint a múmia az ember megfeketedett, kiszáradt csontja, mely a sivatagban elpusztult mekkai zarándokok és más karavánok tagjainak holttesteiből származik. A leírás szerint a muszlim patikákban (*battei ha-merkahat le-‘inyanei refu’ah u-segulot* ’gyógyszereket és mágikus szereket áruló gyógyszertárakban’) lehet kapni. Ha a vásárló nagy mennyiséget vesz, láthatja az egész testet. A múmiát porrá kell őrölni, különböző gyógynövényekkel összekeverni, majd egy edényben ki kell tenni a háztetőre, hogy rászálljon a harmat. Kilenc egymást követő éjszaka kell inni. Az ötödik és a kilencedik éjszaka különösen veszélyes: a beteg egész testét le kell mosni, majd fejétől a lábáig fehér ruhába tekerni. Ezek az éjszakák egész éjjel mellette kell maradnia valakinek, hogy őrizze. Csak kenyérrel és tejjel szabad etetni a beteget, és őrizni kell az erős szagoktól, mint amilyen a fokhagyma, hagyma, hal szaga. A szomszédokat a kezelés félelemmel tölti el, háttha „a múmia ereje gonosz cselekedeteket” hajt végre ellenük. Ezért gyakran elköltöznek erre az időre, vagy ellenvarázslatként egy kezét rajzolnak a beteg ajtajára, mely megsemmisíti a múmia hatását. A szerző szerint ettől félve sokan inkább titokban szedik a múmiát.

Mindkét leírás említi a félelmet a múmiával történő kezelés kapcsán, de a félelem okát nem részletezik. Ebben a tekintetben meg kell jegyezni, hogy a kezelés egyik eleme, a beteg teljes elkülönítése gyakorlatilag megegyezik egy másik zsidó népszokással, amely kizárólag a muszlim országokban élt zsidó közösségekre, illetve azok leszármazottaira jellemző. Ez a szokás a *saradura*, *seradura* ’elkülönítés’, illetve az *endulqo*, *miṭṭuq* ’édesgetés’.⁴² Ennek során a beteget – a fenti leírásokhoz hasonlóan – teljesen elkülönítik három, hét, kilenc vagy akár negyven napra, ágyba fektetik, fehér ruhába öltöztetik, óvják az erős szagoktól, speciális ételekkel etetik. Nemcsak a család, de a szomszédok is elhagyják a házat és környékét erre az időre, mivel az eljárás rájuk nézve veszélyes. Ennek az az oka, hogy az elkülönített személy betegségét annak tulaj-

⁴⁰ Moshe Reischer, *Ša’arei Yerušalayim*. Yerušalayim, 1870. Oldalszámozás nélkül. Az idézett szöveg fol. 50a alján található.

⁴¹ Avraham Mošeh Luncz, *Yerušalayim*. Wien, 1882, 20–21.

⁴² A szertartásra vonatkozó szóbeli hagyományt a 20. század utolsó évtizedeiben a görög, jugoszláv, török és izraeli szefárd zsidók körében gyűjtötte Isaac Jack Lévy és Rosemary Lévy Zumwalt: Isaac Jack Lévy–Rosemary Lévy Zumwalt, *Ritual Medical Lore of Sephardic Women. Sweetening the Spirits, Healing the Sick*. Chicago, 2002, 185–201. 19. századi írott forrásokat ld.: Menašeh Matlub Sithon, *Knesiyah le-šem šamayim*. Yerušalayim, 1874; Luncz, *i. m.*, 21–25; Raphael Patai, *Indulco and Mumia*. *Journal of American Folklore* 77/303 (1964) 3–11.

donítják, hogy a démonok megharagudtak rá. Következésképpen ki kell őket békíteni, oda kell őket édesgetni a beteghez, rendszerint valamilyen édesség, gyakran méz felajánlásával. 19. és 20. századi leírások szerint az *endulqo* szer tatása során múmiát is felhasználnak, tehát feltehetően a két eljárás között lehetett valamiféle átfedés.⁴³ A kezelés ideje alatt tehát az emberektől elkülönített beteg környezete a szellemek átjáróházává vált, és mint ilyen, veszélyes területnek minősült. Ezek a kifejezetten muszlim területen élő vagy onnan származó zsidókra jellemző népszokások feltehetően annak a több muszlim országban is megfigyelhető mágikus hiedelemnek a hatását mutatják, amelyek az embernek ártó szellemet nem elűzni, hanem megbékíteni akarják.⁴⁴

A múmia szó nagy jelentésváltozáson ment át az ókortól napjainkig. A gyógyászati célra használt 'bitumen' jelentése előbb kátránnyal tartósított múmiára, majd bármilyen egyiptomi múmiára, végül általában megfeketedett, teljesen kiszáradt tetemre módosult. A múmia felhasználása ezzel párhuzamosan változott: az orvostudomány területéről egyre inkább a folklór, a mágia területére tevődött át, míg végül a szó eredeti jelentése már egészen feledésbe is merült. Az 1960-as években a seattle-i szefárd zsidó közösség idősebb tagjai még magától értetődően használták a múmiát, de eredetéről már teljesen más elképzelésük volt: szerintük a körülmételés során eltávolított előbőr kiszáritásával készült.⁴⁵ A múmia mágikus erejébe vetett hitük nem sokban különbözött a törökökétől, akik állítólag a lepantói csata sikerét azzal próbálták biztosítani, hogy az ütközetbe egy egyiptomi múmiát is vittek magukkal.⁴⁶

Is it permitted to eat human flesh? Taking “mummy” as a drug according to Muslim and Jewish sources

Dóra ZSOM

Mummy powder was considered an effective medicine in the Middle Ages and in the early modern period both in the East and in the West. Egyptian mummies

⁴³ A 19. századból Sithon leírását idézi: Patai, *i. m.*, 4–5. 20. századi beszámolókról ld.: Lévy–Lévy Zumwalt, *i. m.*, 143, 194–195, 197.

⁴⁴ Ebbe a körbe tartozik a *raḡwa*, a *ṣulḡe*, az *ikrām* és a *zār* szertartás is. Ezekről ld. például: Winifred S. Blackman, *The Fellahin of Upper Egypt*. Cairo, 2000 (első kiadás: 1927), 186–187, 199; Hager El Hadidi, *Zar. Spirit Possession, Music, and Healing Rituals in Egypt*. Cairo–New York, 2016.

⁴⁵ Melvin M. Firestone, Sephardic Folk-Curing in Seattle. *Journal of American Folklore* 75/298 (1962) 306; vö. Lévy–Lévy Zumwalt, *i. m.*, 27.

⁴⁶ Joachim Strupp von Gelnhausen, *Consensus celebriorum medicorum, historicorum, et philosophorum*. Frankfurt am Main, 1574. Tractus 1, De mumia vera. Oldalszámozás nélkül. Hivatkozik rá: Dannenfeldt, *i. m.*, 170.

were smuggled into Europe and sold in pharmacies. Apparently the medical use of the so called *mumiya* is due to the misinterpretation of Arabic medical texts translated into European languages. The article examines the change which the meaning of the word *mumiya* underwent: its original meaning ('bitumen') in Arabic medical texts and its altered meaning ('bodies embalmed with or without bitumen, desiccated bodies') in their Christian translations. The paper quotes several Muslim and Christian sources on tomb-robbing in Egypt and mummy trade in the Middle East, and discusses Jewish legal texts dealing with the consumption of *mumiya*. The Jewish sources include detailed descriptions of folkloric practices and magical believes related to the *mumiya* that were widespread among several Jewish communities even some decades ago.

Szántó Iván

A múmia visszatér: az ókori Iránból a modern irodalomba. Šādegh Hedāyat egy elbeszélése

Bár nem volt ismeretlen, sőt maga a múmia szó is valószínűleg perzsa eredetű, a holttestek mumifikálása kevésbé jellemezte az iráni világ temetkezési szokásait, az iszlám előtti korokban és a muszlim hódítás után egyaránt. Olyan korszakokban pedig – elsősorban a perzsa birodalmak sorát megnyitó Akhaimenida-dinasztia idején (kb. Kr. e. 550–331) –, amikor ez a gyakorlat nagyobb népszerűségnek örvendett, a tartósított test fennmaradásának másik előfeltételére, annak hosszú távú őrzésére nem fordítottak kellő gondot. Így például amikor Nagy Sándor 324-ben felkereste a példaképének tekintett birodalomalapító II. (Nagy) Kyros (uralkodott Kr. e. 550–530) ma is álló síremlékét Paszargadaiban, a mauzóleum belsejét már szétdúlva, a király maradványait a koporsóból kiborítva találta.¹ A hódító intézkedett híres elődje síremlékének újraszentaléséről, az eset azonban jelzi, hogy a reprezentatív nyughelyek sorsa szinte mindig megpecsételődött az azokat létrehozó politikai rendszer bukásával. Ennek megfelelően ma már sem Kyros, sem utódainak holtteste nincs meg, noha kifosztott síremlékeik fennmaradtak.² Viszont ezek és máshol előkerült síremlékek, szarkofágok arra is emlékeztetnek, hogy az Akhaimenida-, majd az Arsakida- (pártus-) korban, különösen a nyugati birodalomrészekben szokásban volt a holttestek konzerválása. A zoroasztrianizmus és a vele rokon egyéb dualista vallások térhódításával ezt a szokást felváltotta a tisztátalannak tekintett maradványok városon kívüli magaslatokra való kihelyezése, majd a természetes folyamat során megtisztított csontok osszuáriumokba gyűjtése. Királyi – vagy jóformán bármilyen – mauzóleumot ezért nem találunk a későókori Szászánida Birodalom (Kr. u. 224–651) idejéből.

Némileg más a helyzet a muszlim korban. Annak ellenére, hogy – ha nem is azonos okokból – a zoroasztrianizmushoz hasonlóan Mohamed próféta vallása is ellenzi a reprezentatív temetkezést, az iszlám világ egyik legjellegzetesebb épülettípusa mégis a mauzóleum lett.³ Mohamednek a funerális reprezentáci-

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2018.1.55>

¹ Arrian, *Anabasis of Alexander*, vol. II, Books 5–7, Indica. Tr. by P. A. Brunt. (Loeb Classical Library 269.) Cambridge, MA, 1983, 6:29, 192–193.

² Konstantin A. Inostrantsev, *On the Ancient Iranian Burial Customs and Ceremonies. Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* 3 (1923) 1–28.

³ Robert Hillenbrand, *Islamic Architecture. Form, Function and Meaning*. Edinburgh, 1994, 253–330.

óval kapcsolatos negatív állásfoglalását elsősorban nem a *Koránból*, hanem a későbbi hagyományirodalomból ismerjük. Egyértelmű ellenkezése dacára még Mohamed sírja fölé is épült mauzózeum, és noha az épület létjogosultságát sokan vitatják, az máig fennmaradhatott. Az épülettípus kialakulása elsősorban az ezoterikus, misztikus irányzatokat követő muszlim közösségeknek köszönhető, amelyek karizmatikus vezetők körül szerveződtek, és az ő sírjukat őrző zarándokhelyek által összetartva éltek tovább. A misztikus közösségek számára a mauzóleumban elmondott ima révén megtapasztalható az ott eltemetett szent élő jelenléte. E spirituális megtapasztalás nem igényli a holttest fizikai épségét, ezért a mauzóleumok létrejötte nem járt együtt a mumifikálás gyakorlatának kialakulásával. Ha mégis találunk erre utalást, ott iszlám előtti és muszlim szokások ritka egyvelegéről lehet szó, amit éppen azért találhattak feljegyzésre méltónak, mert már a kortársak szemében is szokatlannak számíthatott. Ilyen például Qābūs b. Wošmegīr zijārīda fejedelem (uralkodott 977–1012) holtteste, amely egy forrás szerint egykor az uralkodó ma is álló sírtornyának csúcsából leeresztett üvegkoporsóban, arccal az ég felé fordítva lebegett.⁴

Irán legérdekesebb fennmaradt múmiái az előbbieken részletezett okokból tehát nem mesterséges eljárással, hanem természetes úton keletkeztek.⁵ A zanjāni ún. sóemberek késő-Akhaimenida-, illetve Szeleukida-kori sóbányászok lehettek, akik munka közben, bányaomlás következtében vesztették életüket.⁶ Erre utal, hogy munkaeszközeikkel együtt kerültek elő. Testüket – köztük hajukat és körmüket –, felszerelésüket, ruházatukat a száraz klíma és éppen a valaha általuk kitermelendő só konzerválta. A Čehrābād-sóbányában 1993 óta kerülnek elő e rendkívül jó állapotban megőrződött maradványok; jelenleg hat múmia ismert, köztük az első a teheráni Nemzeti Múzeumba, a többi a zanjāni múzeumba került, az utolsót pedig még nem sikerült kiemelni.

A zanjāni múmiák nemcsak a tudományos érdeklődés tárgyai, hanem a nagyközönség körében is népszerűek, így a teheráni és a zanjāni múzeumok legújabb attrakcióiként a világ más múmiáinak jelenkori sorsában kénytelenek osztozni. Mint minden múmia, a sóemberek is szuggesztivitásukkal hatnak a szemlélőre, visszavezetve azt saját korukba. Olyan közegekben, ahol tömegesen készítettek múmiákat és ezért azok régóta jelen vannak, például Egyiptomban, ott e kva-

⁴ Abbas Dasneshvari, *Medieval Tomb Towers of Iran. An Iconographical Study*. Lexington (CA), 1986.

⁵ A néhány fennmaradt mesterséges múmia közül megemlítenédők ‘Izz al-Dīn Muḥammad Parvāne Baygnek és családjának Amasyából előkerült, rendkívül jó állapotban fennmaradt maradványai, nyolc múmia. E város ugyan Törökországban található, de ‘Izz al-Dīn Muḥammad a tartomány perzsa (ilkhánida) kormányzója volt. Patricia Blessing, *Rebuilding Anatolia after the Mongol Conquest. Islamic Architecture in the Lands of Rūm, 1240–1330*. Farnham–Burlington (VT), 2014, 199–202.

⁶ Abolfazl Aali–Thomas Stöllner–Aydin Abar–Frank Rühli, The Salt Men of Iran: The Salt Mine of Douzlākh, Chehrābād. *Archäologisches Korrespondenzblatt* 42 (2012/1) 61–81.

litásuk ismerete magától értetődő. Ahol viszont nem terjedt el a szokás, mint Iránban, ott a múmiák megismerését és a hozzájuk kapcsolódó hiedelmek, spirituális elképzelések kialakulását csak távolabbi országok múmiáiról szóló híradások ösztönözhettk. De a modern egyiptomi múmiakultuszt és az egyiptomi múmiák iráni „felfedezését” végső soron ugyanazok a jelenségek segítették elő: a nyugati tudományos eredmények popularizálódása, az e folyamatot katalizáló modern médiaeszközök megjelenése, és végül a modernség kereteit kijelölő egységes állam kialakulása. A modernség Iránban is megteremtette az ország stilizált előtörténetét, a hagyományokat, amelyek által a nemzeti identitás „tudományosan” definiálhatóvá válhatott. Egyiptom nagy fáraóinak múmiái a modern egyiptomi nemzettudat részei, míg Tutánhamon fáraó sírjának feltárása (1922) a modern régészet saját mitológiáját teremtette meg nemcsak tudományos cikkek révén, hanem a populáris irodalmon és mozgóképeken keresztül is.

A modern Iránnak – amely 1925-ben, Reza (Režā) Pahlavi (uralkodott 1941-ig, megh. 1944) sah trónra lépésével alakult meg – sem múmiái, sem hasonló felfedezései nem voltak. Ez komoly kulturális deficitet jelentett a valaha Egyiptomot is magába foglaló Perzsa Birodalom jogutódja számára, mivel nélkülük nem voltak a nagy időknek hasonlóan eleven tanúi. Hogy orvosolja a problémát, az új állam szinte azonnal létrehozott egy örökségvédelmi hivatalt, amelynek a műemlékvédelemnél is fontosabb feladata volt a hagyományteremtés, a múlt élővé, átélhetővé tétele.⁷ A hivatal azonnal számba vette a nemzet nagyjainak még fellelhető sírjait, és nem helyreállította, hanem az új igényeknek megfelelő, kellően grandiózus mauzóleumokra cserélte azokat, sőt ha a sírhely nem volt ismert, akkor olyan is előfordult – például Ferdowsī, a perzsa nemzeti eposz költője esetében –, hogy a bizottság fiktív síremléket emelt a saját maga által kijelölt helyszínen.⁸ A projekt elérte a célját: e síremlékek a hagyományos muszlim mauzóleumok modern, szekularizált alternatíváját kínálták, ahová turisták zarándokoltak el.⁹ Ferdowsī „sírja” olyannyira részévé vált az iráni köztudatnak, hogy ma már alig akad bárki, aki megkérdőjelezné a hitelességét.

Múmiák még azokban az évtizedekben sem kerültek elő iráni földből, amikor a Pahlavi-dinasztia valóságos újratemetési kampányt indított, hogy a maga igényei szerint áthangszerelt nemzeti emlékezetben helyezze ismét nyugalomra a híres vagy elfeledett királyokat, hadvezéreket, költőket és tudósokat, így

⁷ Talinn Grigor, *Kingship Hybridized, Kingship Homogenized: Revivalism under the Qajar and the Pahlavi Dynasties*. In: *Persian Kingship and Architecture: Strategies of Power in Iran from the Achaemenids to the Pahlavis*. Ed. by Sussan Babaie–Talinn Grigor. London, 2015, 219–255; Jennifer Jenkins, *Excavating Zarathustra*. Ernst Herzfeld’s Archaeological History of Iran. *Iranian Studies* 45 (2012/1) 1–27.

⁸ Talinn Grigor, *Burying Ferdowsi in Reza Shah’s Iran*. In: *Identity Politics in Irano-Indian Modern Architecture*. Ed. by Talinn Grigor. Mumbai, 2013, 58–86.

⁹ Birgitt Hoffmann, *Das Mausoleum Khomeinis in Teheran: Überlegungen zur persisch-islamischen Gedächtnisarchitektur*. *Die Welt des Islams* 39 (1999/1) 1–30.

Avicennát vagy Nādir sahot. Mind a mai napig jellemző, hogy egy-egy nagy embernek „megtalálják” a sírját, újabb zarándokhelyekkel gazdagítva a nemzetet, de az elhunyt testi mivolta e síremlékekben nem játszik szerepet. Ezért amikor kivételesen mégsem csupán a sír bukkan fel, hanem az alatta csodálatos módon épen maradt királyi holttest is, az esemény azonnal túllép a hivatalos koreográfián, és megkérdőjelezi múlt, jelen és jövő biztosnak láttatott egyensúlyát. Míg az újratemetés lezár egy fejezetet, a múmia közbelép, hogy ezt megakadályozza. Deiokes méd király (Kr. e. 7. század első fele)¹⁰ teljesen ép, felfegyverzett „holtteste” a kurd közösség nemzeti ellenállásának adott nyomatékot, amikor 2000 körül, egy rossz minőségű filmfelvétel tanúsága szerint állítólag felfedezték.¹¹ A személyazonosságát egy ékírással felirattal igazolni kívánó múmia nem is leplezte, hogy ellenzéki, szeparatista erők hozták napfényre, és azt sugallta, hogy népe élén kész harcba szállni. Rövidesen újra nyomtalanul eltűnt, így csak találgatni lehet, vajon viaszból, fából vagy műanyagból készült-e. A felirat meghökkenítő annak fényében, hogy jelenlegi ismereteink szerint a médek egyáltalán nem rendelkeztek saját ékírással. Ha viszont figyelembe vesszük, hogy Deiokes a Méd Birodalom feltételezett alapítója volt, akire a kurdok az utóbbi évtizedek óta egyre inkább saját államalapítójukként tekintenek, és aki nem mellesleg Nagy Kyros perzsa államalapítását is megelőzte, mindjárt érthetővé válik a „felfedezés” jelentősége. Több hasonló, többnyire a műtárgypiac által motivált hamisítványtól eltérően¹² ez a múmia társadalmi elvárásoknak igyekezett megfelelni: testi valóságával cáfolni a szkeptikusokat, életre keltetni a tetszhalott történeti emlékezetet, megkísérelni, hogy összekösse a jelent a megfoghatatlanul távoli múlttal, és előrevetítse a Méd Birodalom bizonytalan mitológiájából kirajzolódni vélt kurd nemzeti egységet. A kurd „lelettel” szinte egyidejűleg Beludzsisztánból is érkezett hasonló, bizonyítékok nélküli szenzációs bejelentés.¹³ A „felfedezők” tehát mindig megtalálják azt, amit vagy akit meg kell találniuk, hogy a múltból öngazolást nyerjenek. Hasonló eset történt néhány nappal e tanulmány leadása előtt, amikor 2018 tavaszán nemzetközi és iráni hírügynökségek bejelentették, hogy Teherán mellett, Rej városában megtalálták Reza Pahlavi sah jó állapotú múmiáját az iszlám forradalom idején

¹⁰ Rüdiger Schmitt, Deioeces. In: *Encyclopaedia Iranica*. Ed. by Ehsan Yarshater. 7/3 (1994) 226–227, frissített elektronikus kiadás: <http://www.iranicaonline.org/articles/deioeces> (2011. november 21.).

¹¹ Body of 3000 years old Kurdish king found in Kurdistan (Not Persian). *Youtube*, https://www.youtube.com/watch?v=33V8tXQD_ds (2018. április 12.).

¹² Például Xerxes „lányának” előkerüléséről: Rüdiger Schmitt, A Further Spurious Inscription in Old Persian Writing. The Mummy of ‘Rhodogoune’. *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 3 (2003/1) 3–13.

¹³ Kristin M. Romey–Mark Rose, Special Report. Saga of the Persian Princess. *Archaeology* 54 (2001/1) 24–25.

lerombolt sírja alatt.¹⁴ A nagyapjával kapcsolatos hírt az amerikai emigrációban élő perzsa trónörökös is megerősítette közösségi oldalán, és ami még inkább figyelemre méltó: azt az állami hatóságok sem cáfolták kategorikusan, bár hozzátették, hogy a tényleges azonosításhoz szakértői vizsgálatok szükségesek, amelyek egyelőre még nem történtek meg.¹⁵ Sőt, a test hollétéről azóta – 2018 májusáig – nincs újabb hír.

E tanulmány a továbbiakban egy kétségkívül fiktív múmiáról szól, amely a Pahlavi-korszak (1925–1979) reményeit, várakozásait és csalódásait testesíti meg. Ha Deiokes megtalálása megrendezett jelenet volt, akkor a most bemutatandó esemény csupán irodalmi fikció, viszont valóságos iráni régészeti expedíción alapszik. Az ásatások 1932 és 1935 között zajlottak a New York-i Metropolitan Museum of Art megbízásából egy akkor már régóta ismert, de tudományosan korábban még nem vizsgált helyszínen, a Siráz városától keletre (ma már a város belterületén) található Qaşr-e Abu Naşrban, amely Akhaimenida-kori emlékeivel hívta fel magára a figyelmet.¹⁶ Mivel mind a korabeli iráni kultúrpolitika, mind a résztvevő nyugati régészek látványos, lehetőleg preiszlám kori leletek felkutatásában voltak érdekeltek, nem településmaradványok, hanem kifejezetten palotaromok körül kezdtek kutatni. Reza Pahlavi sah saját politikai érdekeinek megfelelően ítélte oda az egymással versengő nyugati országoknak egyes lelőhelyek kutatási jogát, és a pillanatnyi politikai helyzetet mérlegelve a legnagyobb presztízsű helyszín, Perszepolisz feltárásával 1931-ben a német Ernst Herzfeldet bízta meg, miután egy évvel korábban lejárt a 19. század óta érvényben lévő francia régészeti monopólium.¹⁷ Herzfeld amerikai kollégái, Joseph M. Upton, Walter Hauser és Charles K. Wilkinson kénytelenek voltak beérni a közeli Qaşr-e Abu Naşrral.¹⁸ Perszepolisz palotáihoz az itt álló kapumaradvány aligha volt mérhető, de stílusosan legalább hasonlított hozzájuk. Nem sokkal a munkakezdés után érte az amerikai régészeket az újabb csalódás: kiderült, hogy az akhaimenida kapuszárnyak nem eleve Qaşr-e Abu Naşrba

¹⁴ Jon Gambrell, Mysterious Mummy Found in Iran Could be Father of Last Shah. *Washington Post* (2018. április 24.) https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/mummified-body-found-in-iran-could-be-father-of-last-shah/2018/04/24/ee615b7e-4795-11e8-8082-105a446d19b8_story.html?utm_term=.62d3f490202a (2018. április 25.).

¹⁵ Darkhāst-e šūrā barāye šafāf-sāzi dar bāre-ye mūmīyāi-ye kašf-šode. *ISNA* (2018. április 25.) <https://www.isna.ir/news/97020503490/دخواست-شوراى-شفاف-سازى-دربار-موميايى-كشf-شده> (2018. április 27.).

¹⁶ Donald S. Whitcomb, *Before the Roses and Nightingales: Excavations at Qaşr-i Abu Naşr, Old Shiraz*. New York, 1985.

¹⁷ Jenkins, *i. m.*, 1–27.

¹⁸ Upton, a vezető régész egyéb tevékenységéről: Adrian O’Sullivan, *Espionage and Counterintelligence in Occupied Persia (Iran). The Success of the Allied Secret Services, 1941–45*. London, 2015, 214–215; Lindsay Allen, ‘The Great Enterprise’. Arthur Upham Pope, *Persepolis and Achaemenid Antiquities*. In: *Arthur Upham Pope and a New Survey of Persian Art*. Ed. by Yuka Kadoi. Leiden, 2016, 159, 161.

készültek, hanem csak átszállították őket Perszepoliszból a túlnyomórészt muszlim kori településre, legalább egy évezreddel elkészültük után. Azóta vissza is vitték azokat eredeti helyükre. Upton, Hauser és Wilkinson az első két évben ezzel az eredetileg akhaimenidának hitt körzettel foglalkozott, majd érdeklődésük az attól keletre fekvő nekropolisz felé fordult (1934–1935).¹⁹ Rájöttek, hogy a mintegy tucatnyi, kőből rakott, folyosókat és sírkamrákat rejtő, általában kör alaprajzú halmok ókori eredetűek lehetnek (ma késő pártus, korai szászánida keltezésüket vélelmezik), és – személyes egyiptomi régészeti tapasztalataiktól is bátorítva – ismét reménykedni kezdtek, hogy innen még előkerülhetnek reprezentatív kiállítási tárgyak. Ez nem következett be. Az expedíció 1935-ben befejeződött, a leletanyag nagy része (több ezer kerámiatöredék, mintegy 500 pecsétnyomat, 100 pénzérme, kőfaragványok, fémeszközök, néhány elefántcsont-töredék stb.) nagyrészt a Metropolitan Museumba került. A kutatócsoport ezután más iráni helyszíneken dolgozott, Qašr-e Abu Našr feltárását sem ők, sem mások nem folytatták. A résztvevők mindössze egy hosszabb beszámolót publikáltak munkájukról, amely még a feltárás lezárulta előtt, 1934-ben megjelent, aztán egészen az 1980-as évekig szinte teljesen leállt a raktárba került anyag feldolgozása is.²⁰

Keveset tudunk az ásatás helyi vagy országos megítéléséről, de tény, hogy mint az első amerikaiak által végzett iráni tudományos expedíció, a feltárásnak volt némi társadalmi visszhangja Iránban. Ezt példázza Šādegh Hedāyat (Szádek Hedáját, 1903–1951) *Takht-e Abu Našr* (Abu Našr trónja) című elbeszélése.²¹ Szemben a feltárás akadozva haladó tudományos dokumentációjával, Hedāyat már alig néhány évvel a munkák lezárulta után megjelentette novelláját (1942). A mű bizonyos szempontból ellentéte a tényszerű régészeti beszámolóknak – pontosabban: a munkálatokat bemutató száraz, deskriptív alaphelyzetből Hedāyat elbeszélése egyre szokatlanabb jelenségek felé kanyarodik. Amikor a realiztikus eseménysor a múmia előkerüléséhez ér, észrevétlenül elhagyjuk a tényleges expedíció kereteit. A történet idősíkjai elmosódnak: a felfedezés a múmia évszázados nyugalmanak és az expedíció napi rutinjának is véget vet. Az összeütközés következtében a múmia életre kel, és noha nem szerepel a valós expedíció inventáriumában, mégis annak újragondolására készíti az olvasót.

Hedāyat amerikai régészei, a megszállott nyelvész Warner, az ásatásokat csak egzotikus kalandok ürügyének tekintő Gorest és a közönyös, de kötelességtudó Freeman a történet elején már második éve „nem talált semmi figyelemre

¹⁹ Whitcomb, *i. m.*, 16–19.

²⁰ Walter Hauser–Joseph M. Upton, The Persian Expedition, 1933–1934. *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art* 29 (1934) 3–22; Whitcomb, *i. m.*, 16–19.

²¹ Az itt hivatkozott kiadás: Šādegh Hedāyat, *Sag-e velgard*. Tehran, 1342/1964, 81–109. A szerzőhöz és a mű keletkezéstörténetéhez: Homa Katouzian, *Sadeq Hedayat. The Life and Legend of an Iranian Writer*. London, 2002, 153–159; Ali Zarrin, The Rhetoric of Self and Other in Selected Iranian Short Stories, 1909–1979. *The International Fiction Review* 24 (1997) 36–40.

méltót, csak szűk sírkamrákat néhány emberi csonttal, vörös cserépedényeket, korsót, bronz fedeleket, háromszögű nyílhegyeket, fülbevalót, gyűrűt, csiszolt nyak- és karperecet, tört, Nagy Sándor és Heraclius pénzérméit, továbbá egy háromlábú mécses²². Már csak a leletek és a fényképes dokumentáció rendszerezésével foglalatostkodnak, az expedíció mindenesének, a perzsa Qāsemnak segítségével, és eldöntik, hogy a következő évben lezárják a nem túl sikeres projektet. Szabadidejükben a közeli Barm-e Delak forrásához járnak, ahol – lévén a siráziak népszerű kirándulóhelye – az amerikaiak a helyiekkel érintkezhetnek. Egyhangú napjaiknak azonban vége szakad, amikor Freeman az egyik föld alatti járatban egy kőládára bukkan. Szobájukba viszik, kinyitják, felfedve a kuporgó testhelyzetű, de így is hatalmas termetű múmiát. Fején acélsisakot, testén aranszövésű ruhát visel, arcát is finom szövet fedi, mellén drágaköves nyakék, derekán tör függ. Warner felemeli az arcot takaró fátylat; láthatóvá válik a múmia ajkára száradt vér, tágra nyílt szemei. A nyelvész egy fémcsövet is felfedez a testre erősítve, amelyből két pergamenlapot emel ki, az egyikben pehlevi (középperzsa) szöveggel, a másikon hieroglifákkal. „Kötelességének tartotta, hogy a szöveget a szarkofág további tárgyainak vizsgálata előtt elolvassa.”²³ Heteken át éjjel-nappal küszködik vele, a megfejtés a rögeszméjévé válik. Rájön, hogy a szöveg egy asszony kívánsága szerinti szertartás leírása, és elhatározza, hogy e szertartást ő és társai be fogják mutatni. Gorestet nem különösebben izgatja a felfedezés, sokkal inkább Barm-e Delakban megismert szeretője. Nincs is jelen, amikor Warner felolvassa Freemannek a megfejtett dokumentumot. Ebben Gurandokht, az elhunyt Simuye (egy helyi fejedelem) meddő felesége, egyúttal húga, elbeszéli férje hűtlenségének történetét, aki egy prostituáltért, Khoršidért hagyta el őt, és már a házasságra készül, amikor a megcsalt Gurandokht mágiához folyamodik: az esküvő előestéjén megmérgezi a leendő párt, cserébe vállalja, hogy magát elevenen melléjük temessék. Warner megállapítja, hogy a leírás alapján Simuye csak tetszhalott, és bár biztosítja Freeman, hogy nem hisz a primitív babonákban, mégis tudományos kihívásnak tekinti, hogy eleget tegyen Gurandokht végrendeletének, és a talizmán elégetésével feltámassza a megátkozott férjet.

Az idő sürget, éppen aznap lehet elvégezni a szertartást, mert telihold van. Gorest kineveti Warner fontoskodását, és jobb terve van: ugyanerre az időpontra lányokat és zenészeket hívott Barm-e Delakba, akiknek már ki is fecsegett valamit az újonnan talált kincsekről. Warner egy pillanatra megdöbben, amikor elhangzik Gorest kedvesének neve: Khoršid. Vita kerekedik, végül Gorest mégis hajlandó részt venni a rituálén. Warner felolvassa a másik pergamenen lévő szöveget, tűzbe veti a talizmánt, mire a múmia megremeg, feláll, az ablakhoz lép, amelyen keresztül elhagyja a szobát, és imbolyogva megindul a falu

²² Hedāyat, *i. m.*, 81.

²³ Hedāyat, *i. m.*, 84.

irányába. Elhalad a holdfényben fürdő perszeopoliszi kapu mellett, és ahogyan testét most járja át az évszázadokkal korábban torkán akadt bor, léptei felgyorsulnak, határozott irányt vesznek. Barm-e Delakba érve meglátja a mulatságra készülő és már megrészegült perzsa társaságot a tűz körül, középen Khoršiddal, akiben szerelmét ismeri fel. Khoršid azonban Gorestet várja, és Simuyében egyszerre ébred örült féltékenység és tudatos felismerés, hogy amit ő szerelemnek hitt, Khoršid részéről csak behódolás volt saját zsarnoki hatalmának. Hirtelen fellobbanó, vámpírszerű agressziója Khoršid ellen ezért a halálos támadás előtti pillanatban ellankad, és Simuye összeesik. Ekkor ér oda a három amerikai, így még tanúi lehetnek, amint a holttest elhamvad. Ruháját, rajta egy nagy borfolttal, törét, ékszereit gondosan összeszedik, és visszaindulnak. „Dr. Warner este gondosan megszámozta és dokumentálta azokat” – zárul az elbeszélés.²⁴

A sokrétű novellában Hedāyat az amerikai és az iráni mentalitást tipizálja és karikírozza, különösen azok eltérő viszonyát a modernitáshoz és a hagyományokhoz. Elképzelhető, hogy az elbeszélés megírása (1936 körül?) és megjelenése (1942) között eltelt évek során is formálódott a történet, mert a két esemény között Irán és az egész világ kataklizmatikus változásokon ment keresztül. Apró mozzanat e hatalmas változások közepette, hogy Hedāyat 1942-ben már kiadhatta a művet, amit öt vagy hat évvel korábban még nem tehetett meg. 1941-ben ugyanis Irán szövetségesek általi megszállása lemondásra és emigrációba kényszerítette Reza sahot, akinek távozása után enyhült a Hedāyatot addig kérlelhetetlenül sújtó cenzúra. Két 1936-os keltezésű, bombayi emigrációjából küldött leveléből tudjuk, hogy Hedāyat asztalfiókjában akkor hús kiadásra kész novella pihent, amelyek közül néhányat meg is nevezett.²⁵ Bár az *Abu Naşr trónja* nincs köztük, az 1942-es *Sag-e velgard* (Kóbor kutya) című kötetben olyan elbeszélések mellett kapott helyet, amiket az 1936-os levelek cím szerint említenek. Nem csak ez szól az 1935–1936 körüli keletkezés mellett. Annak ellenére, hogy a megjelenés előtt Hedāyat bármikor meg- vagy átírhatta az *Abu Naşr trónját*, logikusnak tűnik, hogy nem sokkal az 1935-ben záruló ásatások után az nagy vonalakban már készen állhatott. Megjegyzendő viszont, hogy Hedāyat tudhatott Timur Lenk 1941-es exhumálásáról – ami a legenda szerint a Szovjetunió Németország általi megtámadásához vezetett –, és azt követő „rekonstrukciójáról”, és nem kizárt, hogy ez még módosította az elbeszélés végső alakját.

Természetesen a nyugati tudós által megzavart múmia toposzát Hedāyat az 1930-as években már készen kaphatta a nyugati irodalomból vagy horrorfil-

²⁴ Hedāyat, *i. m.*, 109.

²⁵ Moḥammad Bahārī előszava. In: Šādegh Hedāyat, *Sag-e velgard*. Tehran, 1380/2002, 1.

mekből.²⁶ Van azonban egy alapvető különbség azokhoz képest, méghozzá az, hogy itt a szerző nem nyugati. Ezért nem érvényesül a klasszikus múmiatörténet háromszöge, csúcsaiban a holt nyelveket értő nyugati felfedezővel, az általa szóra bírt múmiával és a passzív, tudatlan helyi lakossággal. Azokban az olvasó/néző számára a felfedező szemszögéből bontakozik ki a cselekmény, vagy legalábbis vele azonosul. Hedāyat és első olvasói azonban nem nyugatiak voltak, ennek megfelelően Hedāyat a szövegbeli régészeket groteszkebbnek ábrázolja annál, hogy azonosulni lehessen velük. Számukra a felfedezés szakmai hiúságból ered, zsákmányszerzéshez hasonlít, vagy ürügy az egzotikumra; az ország pedig, ahol tevékenykednek csupán „terep”. Ez nem jelenti, hogy az ingyenélők és prostituáltak által képviselt helyieket Hedāyat ne kezelné hasonló távolságtartással. Az elbeszélés tragikus hőse ilyen módon lesz a két másik, egymást megérteni képtelen szféra keresztttüzében szuverén emberi mivoltának visszanyeréséért küzdő és kudarcot valló múmia. Tény, hogy a pehlevi nyelvű „használati utasítást” csak az amerikai nyelvész racionalitása tudja megfejteni. De hiába kel életre a tetszhalott Simuye, első lépéseitől a perzsa Khoršid emocionális vonzása tartja mozgásban. A szereplők három kategóriája között így nem jön létre párbeszéd: az amerikaiak a helyi munkaerőben csupán a kiszolgálószemélyzetet vagy a modern *Ezeregyéjszaka* örömeit keresik – a perzsák az amerikaiakban romantikus álmok beteljesülését vagy ellopható, eladható kincseket. Az amerikaiak csupán Irán ősisége, a perzsát Amerika modernsége izgatja; modern Irán ebből a találkozásból nem születhet. A múmia elenyészik, és a kijózanodás pillanatában visszaáll az elbeszélés szenvtelen hangvétele. Csak a narrátor és az olvasó tudja, mi történt. Mint Hedāyat művei szinte mindig, az *Abu Naşr trónja* is túl ambivalens ahhoz, hogy a történetekből messzemenő következtetések lennének levonhatók. De aligha vitatható, hogy az elbeszélés Reza sah archaizáló díszletek között lezajlott és 1941-ben kudarcba fulladt modernizációs kísérletének allegóriájaként is értelmezhető, és hogy az elporladt Simuye mögé az olvasó akár a Mauritius szigetére száműzött sah alakját is odaképzelteti. Reza sahét, akinek mumifikált teste – ha a hírek igazak – most visszatért.

²⁶ Marzie Balighi–Sa‘ide Miānji, Romān-e mumiyāi-ye Tiofil Gotie, manba‘-e elhām-e Šādegh Hedāyat dar Takht-e Abu Naşr. *Pažuheš-e zabān-o adabiyāt-e Farānsa dar Dānešgāh-e Tabriz* 11/19 (1396/2017) 1–29; Antonia Lant, The Curse of the Pharaoh, or How Cinema Contracted Egyptomania. In: *Visions of the East. Orientalism in Film*. Ed. by Matthew Bernstein–Gaylyn Studlar. New Brunswick (NJ), 1997, 69–98.

The mummy returns – from ancient Iran to modern literature

Iván SZÁNTÓ

The first purpose of this essay is to provide an overview of naturally preserved and artificial mummies in Iran, taking into account both real and disputed examples and not forgetting the recent alleged resurfacing of the intact bodily remains of Reza Shah Pahlavi, the penultimate ruler of Iran. These relics will be juxtaposed with the mainstream Iranian tradition of commemorative funerary display, namely the mausoleum, in which the actual body of the deceased is often only symbolically invoked, contrary to the tactility of the mummy. It will be argued that while mausolea offer a reconciliation between past and present, the real or imagined reappearance of mummies can pose a threat to this harmony, representing a past imperfect and a wish for an alternative ending. In the second part of the article a fictional mummy from Sādeq Hedāyat's short story, entitled *Takht-e Abu Naşr* (1942), will be situated in the previously outlined conceptual framework. It will be shown that the mummy of King Simuye, besides personifying Hedāyat's dark vision of domestic, social, and political violence, fits squarely into the casket of the modern Iranian perception of mummies, according to which they are not only passive custodians of the past but can also be reinvigorated as figureheads of a potential future.

Kósa Gábor

Mézzel történő mumifikálás egy 14. századi kínai forrásban

Tao Zongyi 陶宗儀 1366-os *Chuogenglu* 輟耕錄 (Feljegyzések a szántás befejeztével) című műve tartalmaz egy különleges leírást arról, hogy az „arabok” között miként használták a mézet mumifikálásra („mellifikáció”). Néhány kisebb variánst leszámítva ugyanezt a mézemberről vagy mézemberekről (*miren* 蜜人) szóló leírást idézi még néhány egyéb, Yuan-kor (1271–1368) utáni forrás is, mint például a kínai orvostudomány legismertebb enciklopédiája, a Li Shizhen 李時珍 (1518–1593) által a 16. században összeállított *Bencao gangmu* 本草綱目. Tanulmányomban összehasonlítom a rendelkezésre álló szöveghelyeket, illetve körbejárom a rövid leírásban található kifejezések lehetséges értelmezéseit.

1. Tao Zongyi és művei

A *Mingshi* 285. 明史 fejezetében található életrajza szerint Tao Zongyi 陶宗儀 (1329–1410) a Yuan-kor végén, illetve a Ming-kor (1368–1644) elején élő írástudó, adott neve Jiucheng 九成 volt, saját maga által választott neve a „nancunbeli visszavonult írástudó” (*Nancun jushi* 南村居士).¹ A mai Zhejiang tartományban 浙江 található Huangyanben 黃岩 született, apja még Fujianból 福建 költözött oda. Tao Zongyi többször próbálta letenni a hivatalnoki vizsgákat, de sikertelenül. A Yuan-dinasztia bukása után a mai Shanghai 上海 területén fekvő Yunjianben 雲間 telepedett le, ahol iskolát nyitott, és bár kínálkozott rá alkalom, élete végéig nem viselt komolyabb hivatali állást. Tao tehetséges kalligráfusnak számított, különösen a kispecsétírásban tűnt ki. A Zhe 浙 folyó mentén felosztott két adminisztratív egységben (Zhedong 浙東, Zhexi 浙西) utazgatva állítólag mindenhová vitt magával ecsetet és tust, és feljegyzéseket készített minden eseményről, amivel csak találkozott. A *Mingshi* említett fejezete művei felsorolásával végződik:

1. *Shuofu* 說郛 („Magyarázatok határvidékén”, 1454-ben nyomtatták ki): a Han- (Kr. e. 206–Kr. u. 220) és a Song-kor (960–1279) között született művekből gyűjt össze és dolgoz át mintegy 600 történetet, ezt egészíti ki ugyanennyi további elbeszéléssel, a jelenleg ismert verzió 120 tekerces (*juan* 卷), amelyet

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2018.1.65>

¹ Endymion Wilkinson, *Chinese History. A New Manual*. Cambridge (MA), 2013, 139.

az a Tao Ting 陶珽 véglegesített, aki *Shuofu xu* 說郭續 címmel megírta ennek folytatását is.

2. *Shushi huiyao* 書史會要 („A kalligráfia történetének fontosabb pontjai”): összesen 10 tekerceses (*juan*) mű a kalligráfia történetéről, amelyben mintegy 450 híres kalligráfust sorol fel, a kezdetektől a Yuan-korig, rövid életrajzzal és kalligráfiájuk bemutatásával. A mű ezenkívül bemutat néhány más írást is (pl. indiai, perzsa, tangut és japán).

3. *Chuogenglu* 輟耕錄 („Feljegyzések a szántás befejeztével”): Ebben a műben szerepel a minket közelebből érdeklő leírás.

A fentiekén kívül Tao Zongyi írt még néhány rövidebb lélegzetű művet (pl. *Caomang sicheng* 草莽私乘, *Sishu beiyi* 四書備遺, *Guke congchao* 古刻叢鈔, *Youzhi xubian* 遊志續編, *Gu Tang leiyuan* 古唐類苑, *Yuanshi ye tingji* 元氏掖庭記).

2. A *Chuogenglu* és a „mézember”

Az 1366-ban megjelent, 30 fejezetes (*juan*) *Chuogenglu* (teljes címén: *Nancun chuogenglu* 南村輟耕錄) a *biji* 筆記 ’vegyes feljegyzések’ műfajához tartozik.² Ezek a művek lehetnek fiktív és nem fiktív jellegű, illetve nem ritkán ezt a két típust kombináló gyűjtemények, a fenti mű éppen ez utóbbi, vegyes kategória képviselője. 1954-es disszertációjában F. Mote a műben található feljegyzéseket tartalmuk szerint a következő módon osztja fel (zárójelben az adott témára vonatkozó bejegyzések száma): I. irodalom és művészetek (253); II. történelem (247); III. bölcsélet (226); IV. életrajz (157); V. nyelv (141); VI. különös és természetfeletti témák (97); VII. néprajzi jellegű témák (42); VIII. technikai és praktikus információk (37); IX. földrajz (21).³

A Yuan-korból hozzátvetőlegesen 40 *biji* maradt fenn,⁴ ezek közül Tao Zongyi két *bijije* (a *Shuofu* és a *Chuogenglu*) is kiemelkedően fontos helyet tölt be.⁵ A *Chuogenglu* abban a tíz évben íródott, amikor a szerző a dél-kínai vidékre vonult vissza, ahol egyaránt ír a városi és vidéki élet általa megfigyelt jelenségeiről. Az 1366-os kiadása után a mű többször megjelenik a Ming-korban, illetve olyan átfogó gyűjteményekbe is bekerült, mint a Qing-kori (1644–1911) *Siku quanshu* 四庫全書 (1782, a továbbiakban: SKQS) vagy a modern *Sibu congkan* (sanbian) 四部叢刊 (三編) (1985).

² Wilkinson, *i. m.*, 650–652.

³ Frederick W. Mote munkáját (*T’ao Tsung-i and his „Cho Keng Lu”*. (PhD thesis) Seattle, 1954, 145.) idézi: Wilkinson, *i. m.*, 650.

⁴ Wilkinson, *i. m.*, 651.

⁵ Wilkinson, *i. m.*, 783.

A *Chuogenglu* 3. fejezetének legvégén [SKQS 3:20a] olvasható a jelen tanulmány központi tárgyát képező következő leírás, amelyet elsőként egyes számban fordítok le, a lehetséges többes számú értelmezést a későbbiekben (4.1.) tárgyalom.

„*Munaiyi*: A muszlim [*huihui* 回回] vidékeken volt egy 78 éves öregember, aki saját elhatározásából fel kívánta áldozni magát, hogy sokak segítségére legyen. Egyáltalán nem ivott és nem evett, kizárólag fürdőket vett, és mézet fogyasztott. Egy hónappal később a széklete és a vizelete egyaránt (pusztán) mézből állt. Miután elhunyt, honfitársai előkészítették a holttestét a temetéshez, és alámerítve (behelyezték) egy mézzel színültig töltött kőkoporsóba, a koporsó fedelére (pedig) belevésték a (halál bekövetkeztének) évét és hónapját, majd eltemették. Száz évvel később felnyitották a lezárt (koporsót), addigra (a holttest) már mézorvossággá változott. Bárki, aki megsebezte vagy eltörte valamilyik végtagját, azonnal meggyógyul, ha egy kicsit is eszik belőle. Habár még az ottaniak közül sem jutnak sokan hozzá, de az általános elnevezése „mézember”, (a helyiek) idegen nyelven: *munaiyi*.”

木乃伊：回回田地有年七十八歲老人，自願舍身濟眾者，絕不飲食，惟澡身啖蜜。經月，便溺皆蜜。既死，國人殮以石棺，仍滿用蜜浸，鐫志歲月於棺蓋，瘞之。俟百年後，啟封，則蜜劑也。凡人損折肢體，食少許，立愈。雖彼中亦不多得，俗曰蜜人，番言木乃伊。

3. Tao Zongyi leírását idéző későbbi szövegek

Tao Zongyi leírása számos későbbi műben is felbukkan. Ezek közül néhányban szó szerint jelenik meg a *Chuogenglu* leírása:

1. Chen Yuanlong 陳元龍 (1652–1736): *Gezhi jingyuan* 格致鏡原 23.13b.
2. Chen Tingjing 陳廷敬 (1638–1712) / Zhang Yushu 張玉書 (1642–1711): *Yuding peiwen yunfu* 御定佩文韻府 67.9.42a.
3. Wu Shiyu 吳士玉 (?–1733) / Shen Zongjing 沈宗敬 (1669–1735): *Yuding pianzi leipian* 御定駢字類編 171.34b.
4. Pan Yongyin 潘永因 (Qing): *Song bai lei chao* 宋稗類鈔 8.18a.
5. Wu Xiang 吳襄 (?–1644) / Wu Shiyu 吳士玉 (?–1733): *Yuding zishi jinghua* 御定子史精華 115.36a: ebben a forrásban nem szerepel a *munaiyi* kifejezés.

Néhány más forrásban a leírás kisebb vagy nagyobb mértékben különbözik Tao Zongyi változatától, a következőkben ezeket veszem sorra.

3.1. *Wei Zhiyou* 魏之琇 (1722–1772): *Xu mingyi lei'an* 續名醫類案 („Folytatás a híres orvosok kategorizált esetei című műhöz”) (SKQS 60:24b–25a)

Wei Zhiyou szövege hűségesen követi az eredeti verziót, de található benne néhány apró különbség:⁶ 1. A 78 éves (*qishi ba sui* 七十八歲) helyett 70–80 (*qi-ba shi sui* 七八十歲) éves szerepel; 2. Az önfeláldozásra, önátadásra utaló buddhista kifejezés (szanszkrit *ātmaparityāga/dehadāna*)⁷ itt *sheshen* 捨身, a többi forrásban pedig *sheshen* 舍身 formában jelenik meg; 3. A koporsóra történt feljegyzéssel kapcsolatban a *zhi* 誌 szót használja, a fedélre pedig a 蓋 írásjegyvariánst alkalmazza a standard 蓋 helyett; 4. A felnyitáskor a „mézorvossággá” váló holttest helyett arra utal, hogy maga a sírverem lett mézzel tele (*cheng mi jiao* 成蜜窖); 5. Az utolsó tagmondatban egy variáns és egy elírás található: *fan* 番 helyett *pan* 番, a *munaiyi* 木乃伊 helyett pedig *bennaiyi* 本乃伊 áll.

Sem a négy írásjegyvariánsnak, sem pedig a téves írásjegynek nincs tartalmi jelentősége.

3.2. *Li Shizhen* 李時珍: *Bencao gangmu* 本草綱目 (Alapvető tudnivalók a gyógyszerzetanról) (SKQS 52:41b–42a)

A legnevezetesebb kínai gyógyászati mű *Li Shizhen* (1518–1593) *Bencao gangmu*-ja, amely az 52. fejezetében idézi *Tao Zongyi* (Tao Jiucheng 陶九成) művét. A szöveg lényegében a *Chuogenglu* ismert szövegét tartalmazza, de néhány apró különbség található benne:⁸ 1. A 78 éves (*qishi ba sui* 七十八歲) helyett 70–80 (*qi-ba shi sui* 七八十歲) éves ember szerepel; 2. A *huihui tiandi* 回回田地 kifejezés helyett *tianfang guo* 天方國 szerepel (ennek jelentőségéről lásd az elemzés részt); 3. A *Bencao gangmu* csak a koporsót említi, a fedelét nem; 4. A *cheng* 成 ’válík’ igével egyértelműsíti, hogy a holttest „mézből készült orvossággá vált” (成蜜劑); 5. A törés mellett sérülést (*shang* 傷) említi; 6. Az ’enni’ szó (*shi* 食) helyett a gyógyszerek bevételére utaló *fu* 服 szót használja; 7. Nem említi, hogy a helybeliek *munaiyi*-nek nevezik a mézembert; 8. *Li Shizhen* hozzáfűzi: „Tao [Zongyi] ekként jegyezte fel, nem tudom, hogy igaz-e.

⁶ 回回田地有年七八十歲老人，自願捨身濟衆者，絕不飲食，惟澡身啖蜜。經月便溺皆蜜。既死，國人殮以石棺，仍滿用蜜浸，鐫誌歲月於棺蓋，瘞之。俟百年後啟封，則成蜜窖，凡人損折肢體，食少許，立愈。雖彼中亦不多得，俗曰蜜人，番言本乃伊。

⁷ Herbert Franke, *Das chinesische Wort für 'Mumie'*. *Oriens* 10/2 (1957) 254/1. jegyzet. (Köszönöm P. Zieme-nek, hogy felhívta a figyelmemet erre az írásra.); *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Ed. by Robert E. Buswell Jr.–Donald S. Lopez Jr. Princeton, 2014, 801.

⁸ 時珍曰：按陶九成《輟耕錄》云：天方國有人年七八十歲，願舍身濟衆者，絕不飲食，惟澡身啖蜜，經月便溺皆蜜。既死，國人殮以石棺，仍滿用蜜浸之，鐫年月於棺，瘞之。俟百年後起封，則成蜜劑。遇人折傷肢體，服少許立愈。雖彼中亦不多得，亦謂之蜜人。陶氏所載如此，不知果有否？姑附卷末，以俟博識。

Azért fűztem a fejezet végére, hogy majd egy hozzáértőbb személy (eldöntse, igaz-e)” (陶氏所載如此，不知果有否？姑附卷末，以俟博識).

3.3. *Feng Menglong* 馮夢龍: *Gujin tan'gai* 古今譚概 [35. fejezet] („Régi és mostani beszélgetések áttekintése”)

A Ming-kori Feng Menglong (1574–1646) *Gujin tan'gai* 古今譚概 című művében kissé rövidítve szerepel a leírás: 1. Hiányzik belőle az öreg(ek) pontos korára, illetve az ital megvonására vonatkozó információ; 2. A mézre a teljesebb *fengmi* 蜂蜜 ’méhméz’ alakot használja; 3. Egy hónap helyett több hónap szerepel; 4. Nincs megnevezve, hogy hová vésik fel az elhalálozás dátumát; 5. Nem szerepel a mézember kifejezés; 6. A *munaiyi* hamarabb jelenik meg a szövegben. Azaz így szól:

„A muszlim [*huihui* 回回] vidékeken az öregek, akik saját elhatározásukból fel kívánják áldozni magukat, hogy sokak segítségére legyenek, fürdenek, felhagynak az evéssel, és kizárólag mézet esznek. Néhány hónap múlva a széklejük és a vizeletük egyaránt (csak) mézből lesz. Miután elhunynak, a honfitársaik előkészítik a holttestet a temetéshez, és alámerítve (behelyezik) egy mézzel színtöltött kőkoporsóba, belevésik a (halál bekövetkeztének) évét és hónapját. Száz évvel később felnyitják a lezárt (koporsót), addigra már mézorzóssággá vált, ezt nevezik *munaiyinek*. Bárki, aki megsebezte vagy eltörte valamelyik végtagját, ha egy kicsit is eszik belőle, ez azonnal hat (meggyógyul).”

回回地面有年老自願舍身濟眾者，乃澡身絕食，口啖蜂蜜。數月，便溺皆蜜矣。既死，國人殮以石槨，仍以滿蜜浸之，鐫誌年月。俟百年啟視之，則已成蜜劑，名曰「木乃伊」。人有損折肢體者，食少許，立效。

3.4. *Shen Zinan* 沈自南: *Yilin huikao* 藝林彙考 (Chenghao pian 稱號篇) („Az irodalom ligetének összegyűjtött vizsgálatai. Elnevezések és nevek fejezet”) (SKQS 10:11a, 11:9b)

Shen Zinan (1574–1646) művének két fejezetében is szerepel az eredeti leírás rövidített változata, mégpedig azonos formában, és új információt nem közöl:

„A muszlimok között szokás, hogy az öregeket, akik magukat feláldozzák, mézbe áztatják. Haláluk után száz évvel előveszik őket, és orvosságot lehet belőlük készíteni, ezért ezeket mézembereknek, idegen nyelvükön *munaiyinek* nevezik.”

回回俗老人舍身蜜浸而死百年後得之，可為藥，故曰蜜人，番言木乃伊是也。

3.5. *Wang Shizhen* 王世貞 (1526–1590): *Yanzhou sibu gao* 弇州四部稿 (*Yanzhoubeli vázlatok a négy kategóriához*) (SKQS 156:20b)

Wang Shizhen 王世貞 (1526–1590) magas rangú hivatalnok, illetve igazságügyi miniszter (*xingbu shangshu* 刑部尚書) volt Nanjingben 南京, úgy ismert mint rendkívül termékeny író, esztéta és történész. Leírása sok apróságban különbözik a korábbiaktól: ez a nyugati területekhez (*xiyu* 西域) rendeli a szokást, kést és hétszeri evést említ, illetve az idegen kifejezést megadva nyújtja a kínai változatot, és nem fordítva:

„Továbbá (Tao Zongyi feljegyezte, hogy) a nyugati területeken élő öregek felhagynak az evéssel, csak mézet fogyasztanak, több mint egy hónappal később a vizeletük és a székletük méz lesz. Haláluk után egy kőkoporsót megtöltenek mézzel, és ebben temetik el (őket). Száz év eltelté után azután mézorvossággá válnak, amelyből ha késsel hétszer eszik valaki, akkor meggyógyítja a megfogyatkozott szellemi erőt. Arrafelé *munaiyin*-nak nevezik, ami kínai nyelven ’mézember’ jelent.”

(陶宗儀載:) 又西域老人絕食，止服蜜，月餘便溺皆蜜。死後以石棺滿浸蜜瘞之。滿百年隨成蜜劑，以刀七食醫損神効。彼中名木乃伊，華言蜜人也。

3.6. *Mao Xianglin* 毛祥麟 (1812–?): *Duishan yi hua* 對山醫話 (1903) ([*Mao*] *Duishan az orvoslásról*) 4. fejezet

Mao Xianglin 毛祥麟 (akinek másik neve *Duishan* 對山 volt) orvoslásról írt négyfejezetes művében a késő Qing-kori népi orvoslásból gyűjtött össze történeteket, orvosi eseteket és konkrét, gyógyászati tapasztalatokat:

[Xu Jiliang] „azt mondta, hogy a gyógyszer, amiből ivott, *munaiyin*-nak nevezik, mindenkinek helyreállítja az eltört csontját. Olvasta, hogy Tao Jiucheng *Chuogenglu* című művében feljegyezte, hogy az arabiai emberek között volt egy 78 éves öregember, aki saját elhatározásából fel kívánta áldozni magát, hogy sokak segítségére legyen, ezután felhagyott az evéssel és az ivással, naponta kizárólag fürdőket vett, és mézet fogyasztott. Egy hónappal később a széklete és a vizelete egyaránt (csak) mézből állt. Miután elhunyt, a honfitársai előkészítettek egy kőkoporsót, amelyet színültig megtöltöttek mézzel. (A koporsóra) belevették a (halál bekövetkeztének) évét és hónapját, majd eltemették. Száz évvel később felnyitották a lezárt (koporsót), addigra (a holttest) már mézorvossággá változott. Bárki, aki megsérült valamelyik végtagján vagy a törzsén, azonnal meggyógyult, ha egy kicsit is evett belőle. Ez bizonyára azonos a *munaiyival*. Így aztán rendkívül nagy becsben tartották, és állítólag még abban az ország-

ban sem volt könnyű hozzájutni. A Xuzi által elmondottak alapján, úgy hiszem, hogy van alapja (az elbeszélésnek)."

太常言所飲之藥，名木乃伊，凡人骨斷得此能續，既閱陶九成《輟耕錄》載天方國人有年七十八歲，願舍身濟眾者，即絕飲食，日惟澡身啖蜜，經月而便溺皆蜜，既死，國人殮以石棺，仍用蜜滿浸，鐫其年月識而瘞之，俟百年後起封，則成蜜劑。遇傷肢體者，服少許，立愈，蓋即木乃伊也。然甚可貴，雖在彼國亦不易得云。據此徐子所言，信有因矣。

A fenti, meglehetősen kései leírás számos apró helyen különbözik az ismert változatoktól: 1. A történet elején olyan nyelvtani szerkezetet használ, amely alapvetően az egyes számú fordítást valószínűsíti, ezt erősíti meg a konkrétan említett 78 év („Az arabiai emberek között volt egy 78 éves öregember, aki...”); 2. A leírás végén egyértelművé teszi, hogy az orvossághoz való hozzájutás volt nehéz, nem pedig az ilyen jellegű önmumifikálás volt ritka; 3. A *munaïyi* második írásjegyet (*nai* 乃) másképpen írja (仍), ez utóbbi írásjegynek teljesen más a kiejtése (*reng*), és nyilvánvalóan elírásról van szó (talán az előző mondatban használt 仍用蜜滿浸 rész következtében), hiszen a történet elején még helyesen írta ugyanezt az írásjegyet.

Tehát a leírás alapvetően Tao Zongyi verzióját követi, de néha Li Shizhen változata (pl. *Arábia*) jelenik meg benne, máskor pedig kis mértékben, de átfogalmazza és egyértelműsíti a mondanivalót.

4. A szöveg értelmezése

A következőkben a *Chuogenglü* és a többi mű leírásában található három olyan kifejezést vizsgálok meg, amelyek esetleg közelebb vihetnek bennünket a leírás pontosításához. Elsőként az életkort (78 vagy 70–80), a nyelvet (*fanyan*), majd a kétféleképpen megadott földrajzi terület (*huihui tiandi* 回回田地, *tianfang guo* 天方國) kínai elnevezését, végül pedig a *munaïyi* szót elemzem röviden.

4.1. 78 éves vagy 70–80 éves? Egyes szám vagy többes szám?

A konkrét 78 éves életkort (*qishi ba sui* 七十八歲) összesen két forrás említi: a legkorábbi *Chuogenglü* (1366) és a legkésőbbi *Duishan yi hua* (1903). Az összes többi forrás 70–80 éves (*qi-ba shi sui* 七八十歲) emberről vagy emberekről beszél. Az első pillantásra kevésbé fontos különbség jelentősége abban rejlik, hogy amennyiben a 78 évet fogadjuk el eredetinek, úgy az egész leírás nagy valószínűséggel egyetlen személyre vonatkozik, tehát alapvetően kizárható, hogy itt egy szokásról legyen szó. A többi forrás arra tűnik célozni (bár ezt nem teszi egyértelművé), hogy itt egy nem túl általános, de mindenképpen

többek által követett szokásról van szó. J. Needham és Lu Gwei-djen angol fordítása például, amely a Li Shizhen-féle változatot vette alapul, logikusan beszél az emberekről többes számban, mivel a *Bencao gangmuban* a sokkal általánosabbnak tűnő 70–80 évesekről van szó.⁹

A következőkben azokat az érveket sorolom fel, amelyek azt támasztják alá, hogy a leírás egyetlen emberre vonatkozik: 1. A legfontosabb érv nyilvánvalóan az, hogy ez szerepel a legkorábbi forrásban, amelyből az összes többi átveszi a leírást és megváltoztatja az életkort; 2. Az a nyelvtani szerkezet, amelyet a források többsége használ, szintén ezt az egyes számú értelmezést tűnik alátámasztani. Ez a szerkezet (ún. *you ... zhe* 有 ... 者) az ókori szövegektől kezdve elbeszélések elején szerepel, és ez hivatott bevezetni a történet főszereplőjét azáltal, hogy megnevezi azt a területet, ahol (vagy azt az embercsoportot, akik közül) a főszereplő egy említésre méltó tevékenységével megkülönbözteti magát. Habár elméletileg elképzelhető, hogy többes szám legyen („egy bizonyos vidéken voltak olyan emberek, akik...”), de az ilyen jellegű szerkezetnél ez nem jellemző; 3. A leírás végén egyértelmű utalás van arra, hogy nem sokan jutnak hozzá ehhez az orvossághoz, ami szintén arra látszik utalni, hogy semmiképpen sem egy, a 70–80 évesek közötti általános gyakorlatról van szó, bár elméletileg itt sem zárható ki, hogy pusztán azért ilyen ritka az orvosság, mivel az idősebb korosztályok között is csak nagyon kevesen hajlandók alávetni magukat a mellifikáció eljárásának.

Érdemes megjegyezni, hogy a 18–19. századi Japánban két írástudó, Hara Seian 原省庵 és Ōtsuki Gentaku 大槻玄沢 (1757–1827) éppen a fenti kérdésben fejtettek ki ellenkező álláspontot: az előbbi általános szokásként értelmezte Tao Jiucheng leírását, míg a nyugati („holland”) műveltségű Ōtsuki Gentaku *Rokumotsu Shinshi* 六物新志 („Új feljegyzések hat témáról”) című művében, melynek egy fejezetét a mumifikálás nyugati forrásainak szentelte, úgy vélte, hogy történetileg itt egyetlen személyről van szó,¹⁰ és ezt egyértelművé is teszi: „Tao Jiucheng magyarázata szerint csak egyetlen (ilyen) múmia van az Égalatiban.”¹¹

Mindent egybevetve számos érv szól amellett, hogy az eredeti kínai leírásban egyetlen 78 éves személy esetéről van szó, és nem egy ritkán, de többek által gyakorolt szokásról.

⁹ Joseph Needham–Gwei-djen Lu, *Science and Civilization in China*. Vol. 5., Part 2. *Chemistry and Chemical Technology*. Part II. *Spagyric Discovery and Invention. Magisteries of Gold and Immortality*. Cambridge, 1974, 76: „... there are men 70 or 80 years old who are willing to give their bodies to save others.”

¹⁰ Michael Kinski, *Materia Medica in Edo Period Japan. The Case of Mummy*. Takai Ranzan's *Shokuji kai*, Part Two. *Japonica Humboldtiana* 9 (2005) 78.

¹¹ Kinski, *i. m.*, 78/83. jegyzet: 又據陶氏之說則天下唯為一之軀木乃伊耳。

4.2. *Fanyan* 番言

Az eredeti forrás (és azt követően a *Xu mingyi lei 'an* és a *Yilin huikao*) megadja, hogy a 'mézember' idegen elnevezése *munaiyi* 木乃伊. Sajnálatos módon az 'idegen nyelvre' itt alkalmazott kínai elnevezés (*fanyan* 番言) egy teljesen általános megnevezése a nem kínai nyelveknek, és lényegében 'idegen', 'nem kínai', 'helyi' nyelvnek fordítandó. 2014-es elemzésében Yang Shao-yun kiemeli, hogy habár a *fan* 番 szó viszonylag semlegesnek mondható, de alapvetően egy *han* 漢 'kínai' vs. *fan* 'idegen, nem kínai' kettőség egyik feleként értelmezték már a Tang-korban (618–907).¹²

4.3. *Huihui* 回回 és *tianfang* 天方

A *huihui* 回回 kifejezés pontosítása alapvető lenne ahhoz, hogy a leírás történeti, vagy történetinek beállított háttérét azonosítani tudjuk. Ez azonban sajnálatos módon nem könnyű, mivel ez egyrészt jelölhet bármilyen muszlim személyt vagy az iszlámmal kapcsolatos bármilyen témát, másrészt utalhat bármilyen arab vagy nyugat-ázsiai népcsoportra.¹³ Emiatt tehát a *Chuogengluban* szereplő *huihui tiandi* 回回田地 egyaránt jelenthet bármilyen muszlim területet, illetve bármilyen arab vagy nyugati-ázsiai vidéket.¹⁴

A kérdés természetesen az, hogy maga Tao Zongyi mit gondolt pontosan a *huihui* kifejezésről. A kínai kalligráfiáról és más írásrendszerekről írt művében, a *Shushi huiyaoban* (8. fejezet) megad 29 'muszlim betűt' (*huihui zi* 回回字): 28 arab betűt és a lām-alif ligatúrát. A *huihui* íráson tehát Tao Zongyi az arab írást értette, de a nyelven (Liu Yingsheng szerint legalábbis) a perzsát (a négy további perzsa betűt akkor még nem tekintették önállónak).¹⁵

¹² Shao-yun Yang, *Fan and Han. The Origins and Uses of a Conceptual Dichotomy in Mid-Imperial China*, ca. 500–1200. In: *Political Strategies of Identity Building in Non-Han Empires in China*. Ed. by Francesca Fiaschetti–Julia Schneider. Wiesbaden, 2014, 3, 15–28.

¹³ Angela Schottenhammer, *Huihui Medicine and Medicinal Drugs in Yuan China*. In: *Eurasian Influences on Yuan China*. Ed. by Morris Rossabi. Singapore, 2013, 89/1. jegyzet: „I will subsequently use the translation “Muslim” for Huihui, but it should be emphasised that the term was much more generally used in the sense of Arabic and Western Asian and included, for example, ethnic groups such as the Uyghurs in China.”

¹⁴ Magában a *Chuogengluban* pusztán még egyszer fordul elő a kifejezés a 7. fejezetben, de ez sem visz közelebb a megoldáshoz: „A *huoshilabadu* muszlim vidéken termő gyógynövény. Az alakja olyan, mint a gac-gyümölcsé [*Momordica cochinchinensis*], de kisebb, százhusz féle betegséget képes gyógyítani [火失剌把都者, 回回田地所產藥也。其形如木鱉子而小, 可治一百二十種證].”

¹⁵ Liu Yingsheng, *A Lingua Franca along the Silk Road. Persian Language in China between the 14th and the 16th Centuries*. In: *Aspects of the Maritime Silk Road. From the Persian Gulf to the East China Sea*. Ed. by Ralph Kauz. Wiesbaden, 2010, 93. Ez akkor is fontos információ, ha

Szintén érdemes kiemelni, hogy a *Chuogenglu* nem állítja azt, hogy maga a mellifikáció eljárása muszlim lenne, pusztán annyit mond, hogy egy olyan területen (*tiandi*) végezték, melyet a Yuan-, illetve a Ming-korban muszlimok uraltak.

E. Bretschneider szerint a *huihui* kifejezést a Liao-dinasztia (907–1125) idején kezdték el használni a kínai források, de még a *Yuan-dinasztia története* (*Yianshi* 元史) című mű is ritkán alkalmazza.¹⁶ Ez utóbbi munka a Tang-korban csak az ujugrokat jelző *huihe* 回紇, illetve *huihu* 回鶻 szavakat használja általánosan a muszlimokra, miközben magukra az ujugrokra egy új kifejezést (*weiwu'er* 維吾爾) vezet be.¹⁷ A Ming-kori szerzők a muszlimokra már rendre *huihuiként* utalnak.¹⁸

A *Bencao gangmu*-féle változatban a *huihui tiandi* helyett *tianfang guo* 天方國 szerepel, ami (amennyiben feltételezzük, hogy Li Shizhen megfelelően értelmezte az eredeti kifejezést) valamelyest az iszlám mint vallás irányába konkretizálja a részletet. A *tianfang* ugyanis „égi négyzetet, illetve kockát” jelent, és eredetileg a Kába¹⁹ szentélyre vonatkozott, majd Mekkára, illetve általánosítva az iszlámmal kapcsolatos fogalmakra.²⁰ A következő két idézet egyértelműen a közepsőként említett Mekka jelentését mutatja:

„Kába állam nem más, mint Mekka állam.” (天方國，即默伽國也。)²¹

„Kába államot, amely korábban Yunzhong²² földje volt, egyesek Kábanak, mások pedig Mekkának nevezik.” (天方，古筠冲地，一名天堂，又曰穆齊。)²³

A fent idézett *Yingya shenglan* 瀛涯勝覽 és *Mingshi* mellett számos egyéb Ming-kori forrásban is megjelenik a *Tianfang guo* 天方國, egyértelműen az

más, nagyjából korabeli kínai szerzők a *huihui zi* kifejezésen az ujugr írást értették: Peng Daya 彭大雅 és Xu Ting 徐霆 1237-ben, a *Heida shilue jianzheng* 黑鞑事略箋證 című műben 21 betűt említenek (Stephen J. Haw, *The Persian Language in Yuan-Dynasty China. A Reappraisal. East Asian History* 39 (2014) 17–18.).

¹⁶ Emil Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources. Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Century*. London, 1888, 267.

¹⁷ Bretschneider, *i. m.*, 267–268.

¹⁸ Bretschneider, *i. m.*, 274.

¹⁹ Ezt több forrásban fonetikusán átírják: Kai'abai 愷阿白 vagy Ke'erbai 克而白.

²⁰ Roberta Tontini, *Muslim Sanzijing. Shifts and Continuities in the Definition of Islam in China*. Leiden–Boston, 2016, 21: „*Tianfang* (heavenly square) was originally used as a geographical reference to the Kaaba, but in the context of the Han Kitab writings, it was often employed as a synonym for Islam.”

²¹ *Yingya shenglan*, ld. *Ming chaoben Yingya shenglan jiaozhu* 明钞本《瀛涯胜览》校注 Ed. Wan Ming 万明. Beijing, 2005, 99.

²² Jost szerint ez Medina korábbi nevének (Yatrib) átírása. Ld. Alexander Jost, *Hoher Besuch im Land des Himmelsplatzes. Die Fahrten der Ming-Flotte in die Arabische Welt 1413–1433*. (MA szakdolgozat) Tübingen, 2008, 111.

²³ *Mingshi* 明史, 332.29b (SKQS ed.).

Arab-félszigetre vonatkozóan.²⁴ Amennyiben tehát elfogadjuk Li Shizhen értelmezését, hogy az általánosabbnak tekinthető *huihui tiandi* 'arab, illetve muszlim vidék' kifejezés jogosan helyettesíthető az egyértelműen szűkebb *Tianfang-guoval*, akkor a leírás eredetét elsősorban az Arab-félszigeten kell keresni.

Akár az Arab-félszigetről, akár általában a Kínától nyugatabbról származott a legendás leírás, magához az információhoz Tao Zongyi viszonylag könnyen hozzájuthatott, hiszen az orvostudományra nagy hangsúlyt fektető Yuan-kori Kínában az orvosi intézmények nemzetköziek voltak: a saját mongol és az elsajátított kínai orvosi praxis mellett a nyugatról származó orvosi tudás hagyománya is rendelkezésre állt,²⁵ Paul D. Buell egyenesen az „orvostudomány globalizációjáról” beszél ebben a korban.²⁶ Ezek közvetítői mindenekelőtt a nesztoriánus keresztények voltak, akiknek orvosi tudományát *huihuinak* (tehát muszlimnak) nevezték.²⁷ A „muszlim orvoslás” azonban magában foglalt ókori görög, római, bizánci, szír keresztény, perzsa és indiai elemeket is.²⁸

A muszlim orvoslás fontosságát jól jelzi, hogy Kubiláj kán 1263-ban a Császári Orvosi Intézet (*Taiyi yuan* 太醫院) intézményén belül létrehozza a kifejezetten nyugat-ázsiai orvoslással foglalkozó *Jingshi yiyao yuan* 京師醫藥院 (más néven *Xiyu yiyao si* 西域醫藥司), amelyet 1273-ban átneveznek *Guanghui sinek* 廣惠司.²⁹ A Yuan udvar 1292-ben megalapít két Muszlim Orvostudományi Hivatalt (*Huihui yaowu yuan* 回回藥物院) Dadu 大都 (Khanbaliq) és Shangdu 上都 városában, melyet 1322-ben a *Guanghui si* 廣惠司 alá rendelték.³⁰

Mindezen folyamatokban kiemelkedő szerepet játszott a nesztoriánus Tolmács 'Īsā (Isa Kelemechi, Aixue 愛薛 vagy Axiye 阿錫頁, 1227–1308), aki számos nyugati nyelv (valószínűleg: szír, görög, arab) birtokában kiválóan ismerte a nyugati csillagászatot és orvoslást.³¹ A *Guanghui sinek* később (1334-ben) az utóda Niezhi'er 聶只兒 volt, akit Tao Zongyi a *Chuogenglu* 9. fejezetében mint nesztoriánus személyt (*yelikewen ren* 也里可溫人) említ.³²

²⁴ Fei Xin 費信: *Xingcha shenglan* 星槎勝覽 (4. fejezet), Gong Zhen 鞏珍: *Xiyang fanguo zhi* 西洋番國志 (*xia* 下), Yan Congjian 嚴從簡: *Shuyu zhoushi lu* 殊域周咨錄 (11. fejezet), vö. Lu Di 呂笛, *Zhongguo guji zhong guanyu huihui munaiyi zhifa de yize jizai* 中國古籍中關於回回木乃伊制法的一則記載. *Huizu Yanjiu* 回族研究 85 (2012) 46.

²⁵ Ez utóbbról ld. George Lane, *Daily Life in the Mongol Empire*. Westport (Conn.)–London, 2006, 142–146; Schottenhammer, *i. m.*; Thomas Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*. Cambridge, 2001, 147–151.

²⁶ D. Paul Buell, How did Persian and Other Western Medical Knowledge Move East and Chinese West? A Look at the Role of Rashīd al-Dīn and Others. *Asian Medicine* 3 (2007) 280.

²⁷ Allsen, *i. m.*, 151; Lane, *i. m.*, 142–146.

²⁸ Buell, *i. m.*, 280.

²⁹ Allsen, *i. m.*, 150; Lane, *i. m.*, 144; Schottenhammer, *i. m.*, 76.

³⁰ Schottenhammer, *i. m.*, 79.

³¹ Allsen, *i. m.*, 149–150.

³² Allsen, *i. m.*, 150–151; Schottenhammer, *i. m.*, 80.

A Yuan-kori nyugati gyógyászat legfontosabb szöveges bizonyítéka a *Huihui yaofang* 回回藥方 („Muszlim orvosi receptek”) című munka fennmaradt részei, ezek mintegy 500 oldalt tesznek ki, ami az eredeti 15%-a lehet,³³ bár mindösszesen három fejezet (12, 30, 34) és egy részleges tartalomjegyzék maradt fenn a 36-ból.³⁴ A szöveg eredetileg a mongol uralkodóknak készült, de a Ming-korban valamelyest átdolgozták.³⁵ A *Huihui yaofang* közvetlen idézeteket tartalmaz egyebek között Galénosztól (Zhelinuxi 者里奴西) és Ibn Sīnától (Avicennától), de a mű forrásanyaga, illetve leginkább az általa használt nyelve a perzsa, a benne szereplő arab szavak is perzsa szűrőn át jelennek meg, bár török hatás is érzékelhető.³⁶ Paul D. Buell arra a megállapításra jut, hogy legvalószínűbb a műnek az ilhánida Iránból (1256–1353) való eredeztetése.³⁷

4.4. *Munaiyi* 木乃伊

A fent megadott fordításokban tudatosan elkerültem a *múmia* szó használatát, mivel a 木乃伊 kifejezés alaposabb, bár sajnálatos módon véglegesnek nem tekinthető elemzése csak most következik. A következőkben tehát a *munaiyi* három lehetséges értelmezését mutatom be.

4.4.1. *Munaiyi* = *múmia*

Elsőként érdemes leszögezni, hogy a modern kínai nyelvben ezt a szót használják a *múmiára*,³⁸ így a kutatók többsége adottnak veszi, hogy az önálló kínai írásjegyekből összeálló jelentéssel nyilvánvalóan nem rendelkező *munaiyi* (*mu* 木 'fa'; *nai* 乃 'te; azután'; *yi* 伊 'az, ő') a modern értelemben vett *múmia* szó (tehát bebalzsamozott vagy egyéb módon megőrződött emberi holttest) valamely változatának kínai átírása. Mint ezt fent bemutattam, a kései Yuan- és számos Ming-, sőt Qing-kori forrásban megjelenő elbeszélés tartalma ezt látszólag kiválóan megerősíti, részben azzal, hogy alapvetően egy tudatos mumifikálási eljárásról számol be, másrészt azzal, hogy a *múmiák* orvosságként való fogyasztása közismert volt Európában és a Közel-Keleten is, így ez utóbbi általános történetébe is beillik.

³³ Buell, *i. m.*, 284.

³⁴ Buell, *i. m.*, 284; Paul U. Unschuld–Jinsheng Zheng, Handschriften als Quellen chinesischer Medizingeschichte. *Monumenta Serica* 48 (2000) 478.

³⁵ Buell, *i. m.*, 284.

³⁶ Buell, *i. m.*, 288.

³⁷ Buell, *i. m.*, 290.

³⁸ Franke, *i. m.*, 253.

Érdemes kiemelni, hogy eredetileg a múmia szó elsősorban egy anyagot (bitument) jelölt, másodsorban pedig az ebből vagy az ezzel kezelt holttestekből készített gyógyszereket, de nem magát a bebalzsamozott holttestet.

Mint ezt számos modern szerző leírja,³⁹ a perzsa *mōm* vagy *mūm* (viasz) szóból származó *mūmiyā* kifejezést arabul is a természetben megtalálható szénhidrogén közetre, a 40–50 °C fokon már valamelyest folyékonyra váló⁴⁰ bitumenre (ásványi aszfaltra) alkalmazták (*mumia primaria*), melynek legjobb fajtái Júdeából, illetve Perzsiából (Dārābgerd vagy Dārābjerd⁴¹) származtak, és amelyet gyógyászati célokra használtak az ókorban.⁴² Id. Plinius (Kr. u. 23–79), Dioskoridész (Kr. u. 40–90) is leírja különféle gyógyhatásait,⁴³ ez utóbbi a „bitumen Iudaicum”-ot emeli ki mint a legjobb minőségűt.⁴⁴

Az arab törzsek között különösen a Dārābgerdből származó, csonttörésekre alkalmazott természetes bitumen volt népszerű.⁴⁵ A holttestekre belülről és kívülről is alkalmazhatták a bitument.⁴⁶ Mivel mind a gyanta, mind pedig a bitumen fekete, viszkózus anyagként jelent meg a holttestet körbevevő vázontekercsen, így a későbbi időkben alkalmazott bitumen gyógyító hatásait a korábbi, gyantával kezelt holttestekre is átvihették (*mumia secundaria*).⁴⁷

Muszlim területeken a görögök által ismert hatást továbbhagyományozták, al-Kindī (kb. 801–873), al-Rāzī (854–925), Ibn Serapion (kb. 12. század) vagy Avicenna (980–1037) is beszámolnak a bitumen gyógyító hatásáról.⁴⁸ Al-Rāzī az *Al-Hāwī*-ben említést tesz a bitumen rendkívül szerteágazó gyógyászati hasz-

³⁹ Alfred Wiedemann, *Mumie als Heilmittel*. Elberfeld, 1906; Warren R. Dawson, *Mummy as a Drug. Proceedings of the Royal Society of Medicine* 21 (1927) 34–39; Karl H. Dannenfeldt, *Egyptian Mumia: The Sixteenth Century Experience and Debate. The Sixteenth Century Journal* 16/2 (1985) 164–166; Robin Derricourt, *Antiquity Imagined. The Remarkable Legacy of Egypt and the Ancient Near East*. London, 2015, 75–77.

⁴⁰ Arie Nissenbaum–Stephen Buckley, *Dead Sea Asphalt in Ancient Egyptian Mummies – Why? Archaeometry* 55/3 (2013) 566 a sűrű mézhez hasonlítja ezt az állapotát: „Asphalt is highly malleable and becomes viscous at low temperatures; at 40–50°C it resembles thick honey, and at temperatures close to 90–100°C it flows quite freely.”

⁴¹ *The Book Most Comprehensive in Knowledge on Precious Stones. Al-Beruni's Book on Mineralogy* [Kitāb al-jamāhīr fī maʿrifat al-jawāhir]. Transl. by Hakim Mohammad Said. Islamabad, 1989, 176: Dārā Biyard (al-Bīrūnī).

⁴² A témáról magyarul ld. Zsom Dóra tanulmányát („Szabad-e embert enni? A „múmia” gyógyászati célú fogyasztása muszlim és zsidó forrásokban”) a *Keletkutatás* jelen számában.

⁴³ Dannenfeldt, *i. m.*, 164; Derricourt, *i. m.*, 76.

⁴⁴ Dannenfeldt, *i. m.*, 164.

⁴⁵ Dannenfeldt, *i. m.*, 163.

⁴⁶ ‘Abd al-Laṭīf (Antoine Isaac Silvestre de Sacy, *Relation de l’Égypte par Abd-Allatīf, médecin arabe de Bagdad*. Paris, 1810, 200.) szerint a hasüregben és a koponyában is; Ernest Alfred Wallis Budge, *The Mummy. Chapters on Egyptian Funeral Archaeology*. Cambridge, 1894, 184, 186; Nissenbaum–Buckley, *i. m.*, 566. ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī, *Rihlat ‘Abd al-Laṭīf*, 109. Fordítását ld. Zsom Dóra cikkében a jelen számban.

⁴⁷ Dannenfeldt, *i. m.*, 164.

⁴⁸ Dannenfeldt, *i. m.*, 164–165; Derricourt, *i. m.*, 76.

nálatáról,⁴⁹ Ibn al-Baytār (1197–1248) Dioskoridés görögül, latinul és arabul is ismert, rendkívül befolyásos *De materia medica* című művének első fejezetében szereplő júdeai és apollóniai bitumen (πισσάσφαλτος vagy πιττάσφαλτος) kapcsán már az egyiptomi „sírok múmiáit” (*al-mūmiyā al-qubūrī*) is említi.⁵⁰

A gyógyító hatást magára a holttestre (tehát nemcsak a benne és rajta található bitumenre) is alkalmazva kb. a 12. századtól sokan próbáltak hozzájutni a mumifikált holttestekhez, hogy aztán az ebből készített anyagot gyógyszerként eladják. A megnövekedett kereslet és a holttestek számának fokozatos csökkenése miatt ezeket az orvosságokat hamisították is (például rabszolgák holttestébe tettek bitument, majd kiszárították). A 16–18. századi Európában elsősorban por alakban nagy népszerűségnek örvendtek, különösen Angliában, ahol W. Shakespeare, J. Webster, F. Beaumont és F. Bacon is említi.⁵¹

A 16. századi Ambroise Paré (1509–1590) említi a múmiák gyógyszerként történő használatát (*Discours de la Momie*), a 18. századi gyógyszerárakban rendszeresen megtalálható volt a múmiákból előállított gyógyszer, egy német gyógyszerkatalógusban még 1908-ban is szerepelt a „Mumia vera aegyptiaca”.⁵² Már a 18. század második felében összeállított *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (10:634) hangsúlyozza, hogy a múmia szigorú értelemben nem a holttest, hanem a bebalzsamozásához használt anyag.⁵³

A fentieket figyelembe véve tehát egyértelműnek tűnik, hogy a 14. századi kínai forrásban megjelenő szó, amelyet ebben a részben a *mumia* átírásaként vizsgálunk, nem jelenthette a bármilyen módon tartósított emberi holttestet, hanem elsődlegesen az ebből készített gyógyhatású készítményt. Ez az értelmezés jól illik a kínai leírás felépítésébe, amely a mézzel történő mumifikálás után előállított gyógyszer hatásának említésével végződik. Ráadásul a kínai *munaiyi* elsődleges gyógyító funkciója az összes forrásban a sérülésekre és törésekre

⁴⁹ De Sacy, *i. m.*, 273 (arab eredeti nélkül): „Ebn-Beitar, dans son Dictionnaire des médicaments simples, au mot *mūmīa* cite d’abord l’article du *pissasphalte*, tiré du premier livre de la Matière médicale de Dioscoride; puis il ajoute : «Voici ce que je dis à ce sujet; on donne le nom de *moumia*, tant au médicament dont il vient d’être parlé, qu’à celui qui porte le nom de *bitume de Judée*, et à la *momie des tombeaux*, qui se trouve en grande quantité en Égypte, et qui n’est autre chose qu’un amalgame dont les Grecs se servoient autrefois pour embaumer leurs morts, afin que les cadavres se conservassent dans l’état où ils étoient, sans éprouver aucune altération.” Ld. még *Grosse Zusammenstellung über die Kräfte der bekannten einfachen Heil- und Nahrungsmittel. von Abu Mohammed Abdallah Ben Ahmed aus Malaga, bekannt unter dem Namen Ebn Baithar*. II. Übers. Joseph von Sontheimer. Stuttgart, 1842, 537–538; Franke, *i. m.*, 255.

⁵⁰ Sontheimer, *i. m.*, 537–538; ld. még A. Dietrich, *Mūmiyā*. In: *The Encyclopaedia of Islam* (New edition). Ed. by Clifford Edmund Bosworth. Leiden–New York, 1993, 556.

⁵¹ Derricourt, *i. m.*, 77.

⁵² Franke, *i. m.*, 254–255.

⁵³ „A proprement parler, la *mumie* n’est point le cadavre, mais la composition avec laquelle il est embaumé.”

vonatkozik (CGL, XML, GJT: *sunzhe zhiti* 損折肢體, BGM: *zheshang zhiti* 折傷肢體, DSY: *yu shang zhiti* 遇傷肢體), a bitumen jelentésű *mūmiyā* pedig (egyebek között) szintén a töréseket és sérüléseket gyógyítja Plinius, Sztrabón, Abū Manšūr Muwaffaq Harawī (10. század), Ibn al-Baytār, al-Bīrūnī és Avicenna szerint.⁵⁴ A perzsa Abū Manšūr véleménye az, hogy a Perzsiában található természetes bitumennek az eltört láb meggyógyításához csirke esetében egy, gyermek esetében két napra, felnőttél pedig igen rövid időre van szüksége.⁵⁵

Vannak ugyanakkor érvek a látszólag egyértelműnek tűnő fenti megfeleltetéssel szemben. Herbert Franke már 1957-ben úgy vélte, hogy a *munaiyi* és a mómia szavak azonosítása fonetikai alapon nem igazán hihető.⁵⁶ Az első érv szerint a kínai alak valójában nem pontos fonetikai átírása sem az arab, sem pedig a perzsa szónak. A kínai írásjegyeknek (木乃伊) természetesen a Yuan-kori kiejtését kell alapul venni („Early Mandarin”), de ez lényegében megegyezik azok mai standard kiejtésével [Y: mu`-naj~-ji].⁵⁷ Mi természetesen továbbra is a pinyin átírást használjuk, illetve a szavakat a jobb átláthatóság kedvéért „szótagokra” bontva adjuk meg:

| | |
|---------|---------------|
| Kínai: | mu-nai-yi |
| Perzsa: | mū-mi-yā(-yī) |
| Arab: | mū-mi-yā |

Nem lenne logikátlan, hogy ebben az esetben egy perzsa szót írjon át a kínai, hiszen (mint korábban említettem) a témánkhoz kapcsolódó Yuan-kori orvoslás egyik legfontosabb forrását a perzsa nyelvű művek alkották.⁵⁸ Több kutató (Huang Shijian, C. Salmon, I. de Rachewiltz, Morgan, Liu Yingsheng) úgy véli, hogy a perzsa egyfajta *lingua francaként* működött a Yuan-korban (bár Stephen G. Haw megfontolandó érveket hozott fel e gyakran hangoztatott véleménnyel szemben⁵⁹).

H. Franke általában megbízhatónak mondja a *Chuogenglu* átírásait,⁶⁰ Xu Chaohui 徐朝晖 2014-es tanulmányában azt mutatta ki, hogy a *Chuogenglu* pontosan ad vissza mongol, ujjur, miao [hmong] és dzsürcsen szavakat, így

⁵⁴ Lucien Leclerc, *Traité des Simples par Ibn el-Beïthar. Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques* 26 (1883/1) 347; Wiedemann, *i. m.*, 3; Dawson, *i. m.*, 35; Franke, *i. m.*, 254, 255/2. jegyzet; Said, *i. m.*, 176.

⁵⁵ Wiedemann, *i. m.*, 3. Ásványtani művében al-Bīrūnī szintén említi a bitumen alkalmazását levágott madárláb esetében (Said, *i. m.*, 178.).

⁵⁶ Franke, *i. m.*, 253: „phonetisch nicht recht glaubhaft”; Franke, *i. m.*, 255: „Das Wort *munai-i* nun kann wohl kaum mit dem arabischen *mūmiyā* oder dem persischen *mūmiyā* verbunden werden.”

⁵⁷ Edwin G. Pulleyblank, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver, 1991, 220, 221, 365.

⁵⁸ Ld. Buell, *i. m.*

⁵⁹ Haw, *i. m.*

⁶⁰ Franke, *i. m.*, 255: „Im allgemeinen sind die Transkriptionen nicht-chinesischer Worte im Cho-keng-lu recht zuverlässig.”

feltételezhetjük, hogy az átírás ebben az esetben is pontos. Ha tehát Tao Zongyi átírásai precízek, de sem a perzsa, sem az arab alaknak nem felelnek meg, akkor értelemszerűen más nyelvi közvetítőt kell keresnünk. Xu Chaohui például kijelenti, hogy a *munaiyi* ujjur szó.⁶¹ Habár ez az eredeztetés sem lenne logikátlan (hiszen a Yuan-kori muszlimok többsége valószínűleg török volt),⁶² tudomásom szerint nincs olyan ujjur szó, amely a kínai átírás alapja lehetne.⁶³

Az eredeztetés kapcsán fel szokott merülni két másik forrás is: a *Mingjing cidian* 明淨詞典 című szótárban (13. század) szerepel egy olyan forma (*mumiyayi* 木蜜亞依), amely a perzsa szó pontos megfelelőjének tűnik. A másik felmerülő forrás egy 14. századi orvostudományi műből (*Huihui yaofang* 回回藥方 12. fejezet) származik:⁶⁴ *muminayi* 木蜜納亦 [Y. mu`-mi`-na`-ji`].⁶⁵ Habár ez az alak sem pontos átírása a perzsa (arab) szónak (a *ya* – *na* váltás miatt), de mindenképpen közelebb áll hozzájuk.⁶⁶

Kínai 1: mu-mi-na-yi

Kínai 2: mu-mi-ya-yi

Perzsa: mū-mi-yā-yī

Elképzelhető ugyanakkor egy olyan forgatókönyv is, hogy a kínai átírás egy félreolvasásnak köszönhető: Sárközy Miklós javaslatát követve a perzsa *mūmiyā* (مويا) és *mūminā* (موينا) csak a *ye* és a *nun* pontozásában különbözik, a perzsa változatban a betűk formája azonos (az arabban nem),⁶⁷ így ez alapján a *muminayi* 木蜜納亦 (és ebből esetleg további figyelmetlenség folytán a *munaiyi*) egy ilyen perzsa eredeti elírásával lenne magyarázható. Fontos hangsúlyozni, hogy a fenti hipotézis csak egy perzsa nyelvű alapszövegben működik, az arabban nem. Ugyanebbe az irányba mutat a mindkét kínai szó (*munaiyi*, *muminayi*) végén álló *-yi* (伊, 亦) szótag, amelynek korai új perzsa (kb. 8–12. század) megfelelője (*-ī*, középperzsa: *-īg*) általánosan főnévként is használható mellékneveket képez,⁶⁸ konkrétan pedig egyebek között az anyagokat jelölő

⁶¹ Xu Chaohui 徐朝晖, «Nancun Chuogenglu» jicci fenxi 《南村辍耕录》借词分析. *Yuyan yu fanyi* 语言与翻译 201 (2014/3) 26: „这里记录的为外国语言，应该是回回语，亦即维吾尔语。”

⁶² Haw, *i. m.*

⁶³ Itt köszönöm Peter Zieme levelét (2018. március 18.) a témában.

⁶⁴ Chen Xiaorui 陈晓瑞, Qian tan «munaiyi» ji «Nancun Chuogenglu» zhong de xiangguan jizai 浅谈“木乃伊”及《南村辍耕录》中的相关记载. *Dushu wenzhai* 读书文摘 2016/12: 11a.

⁶⁵ Pulleyblank, *i. m.*, 220, 213, 221, 370.

⁶⁶ Számos kínai szerző (pl. Chen, *i. m.*, 11a) utal arra, hogy a *muminayi* alak a szír *mūmināi* formából ered, de a kéréssemre a témának utánajáró Kövér Andrásról, akinek köszönöm a segítségét, azt a felvilágosítást kaptam, hogy ilyen alak nem létezik.

⁶⁷ Sárközy Miklós szíves közlése (2018. április 22.).

⁶⁸ Ludwig Paul, *Persian Language i. Early New Persian*. Online elérhetősége: <http://www.iranicaonline.org/articles/persian-language-1-early-new-persian>, 2013. (2018. május 1.)

szavak esetében viszonyt kifejező szuffixum,⁶⁹ jelen esetben tehát bitumenből való, bitumenes vagy bitumennel kezelt dolog.⁷⁰

Ugyanakkor, ha a *Huihui yaofang* és a *Chuogenglu* változatait vetjük össze, akkor az a benyomásunk támadhat, hogy az utóbbiból mintha hiányozna az előbbi második szótagja:

木蜜納亦 mu-mi-na-yi

木Ø乃伊 mu-Ø-nai-yi

Ez már csak azért is különös, mert ez a hiányzó szótag a *mi*, a *Huihui yaofang*ban ennek pedig éppen a 'méz' jelentésű *mi* 蜜 írásjegye felel meg.⁷¹

A *munaiyin*nak a múmiával történő azonosítása ellen felhozható másik ellenvetés, hogy a *Bencao gangmuban* és a *Xu mingyi lei'anban* szereplő *munaiyi fang* 木乃伊芳 'munaiyi-illat', 'munaiyi-parfüm' kifejezés nehezen kapcsolható össze a múmiából készített orvossággal.

Harmadsorban érdemes felidézni, hogy Tao Zongyi leírásában a méz játsz-sza folyamatosan a főszerepet. Elképzelhető ugyan az az asszociáció, amely a múmiák tartósítására használt és a perzsából (*mom*, *mūm*)⁷² kölcsönzött arab *mūm* 'viasz'⁷³ és a méhviasz között teremtettek, de akkor sem egyértelmű, hogy miért is hangsúlyozná minden forrás a sajátosan mézzel tartósított és ezért sokkal szűkebb jelentéskörű holttesttel kapcsolatban az ennél sokkal általánosabb értelmű múmia kifejezést.

Azt érdemes hozzátenni, hogy létezik olyan feljegyzés is, amely szerint a viasz, illetve bitumen⁷⁴ mellett a holttestek tartósításához mézet is használtak:

⁶⁹ Ez utóbbi történeti áttekintéséről ld. Ludwig Paul, Remarks on the Evolution and Distribution of the New Persian Adjectival Suffixes -īn and -ī. In: *From Daēnā to Dīn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt. Festschrift für Philip Kreyenbroek zum 60. Geburtstag.* Hrsg. Christine Allison–Anke Joisten-Pruschke–Antje Wendtland. Wiesbaden, 2009, 105–110.

⁷⁰ Francis J. Steingass, *A Comprehensive Persian–English Dictionary, Including the Arabic Words and Phrases to be Met within Persian Literature.* London, 1892¹ [1963⁵], 1349: „Of or like a mummy; a mummy; name of a medicine.” A kínai -yi 亦 hasonló jellegű használata megfigyelhető például a Yuan-dinasztia történetének (*Yuanshi* 48.999) perzsa átírásaiban: *kulaiyi a'erzi* 苦來亦阿兒子 (perzsa *kūreh-ī arz*), *luhamayi miaowazhi* 魯哈麻亦渺凹只 (perzsa *luhma-i mawwāj*), vö. Liu, *i. m.*, 90.

⁷¹ Elvileg tehát felvethető lenne, hogy Tao Zongyi esetleg azért hagyta ki egy eredetileg esetleg *muminaiyi* 木蜜乃伊 alakból a mézre történő utalást, hogy ezzel ne befolyásolja a leírása hitelességét, hiszen a kínai 'méz' szó akkor szerepelne a mézzel történő mumifikálást bemutató, nem kínai elbeszélésben, ha ezt maga a kínai szerző találta volna ki. Ez ellen szól ugyanakkor az, hogy Tao Zongyi könnyedén használhatott volna egy másik *mi* kiejtésű írásjegyet (pl. *mi* 密 'sűrű').

⁷² Steingass, *i. m.*, 1348.

⁷³ Gábor Takács, *Etymological Dictionary of Egyptian.* Vol. 3. *m*-. Leiden, 2007, 298.

⁷⁴ Budge, *The Mummy*, 182–183. Bár egyesek kétségbe vonták, hogy valóban használtak-e bitumet az egyiptomi holttestek tartósításához (Dawson, *i. m.*, 34–35; Kinski, *i. m.*, 93–94/147. jegyzet), 1988 óta több vizsgálat bizonyította – talán magas kéntartalmának köszönhetően – a Holt-tenger térségéből származó, „júdeai” bitumen használatát a Kr. e. 1000 utáni egyiptomi gyakorlatban (Nissenbaum–Buckley, *i. m.*, 564, 566.), leginkább a Harmadik átmeneti korban, illetve a Ptolemaida és római kori Egyiptomban; ugyanakkor a bitumen nem az egyetlen összetevő volt

Budge ‘Abd al-Laṭīf (1162–1231) beszámolóját idézi, amely szerint egy, a piramisoknál kincset kereső csapat egy lepecsételt edényre bukkant, amelyben méz volt. „Egy megbízható ember mondta, hogy amikor kincsek (*maṭālib*) után kutattak a piramisoknál, találtak egy nagy lezárt edényt, kinyitották, és látták, hogy méz van benne. Erre elkezdtek enni, de az egyikük ujjai hajszálakba akadtak, mire elkezdte húzni, és kihúzott egy fiatal fiút, akinek a tagjai össze voltak húzódva, a teste nem volt kiszáradva. Ékszerek és drágakövek is voltak rajta.”⁷⁵

Egy további példa az al-Bīrūnī ásványtani művében fennmaradt és témánk szempontjából mind ez idáig tudtommal más által nem idézett forrás Abū Ḥanīfa (699–767) leírása: „A méh egyfajta pecsétet tesz a mézre és utódjára viasszal. Ráken a pecsétre egy nagyon fekete, furcsa szagú valamit, ami a viaszra hasonlít. Ez a leghatékonyabb orvosságok egyike az ütésekre és sebekre, de nehezen hozzáférhető és ritka. Perzsául *mūmiyā* ’nak nevezik.”⁷⁶ Ebben a korai idézetben számos olyan motívum előfordul, amely a kínai forrásban is összekapcsolódik: méz, bitumen (*pissasphalt*), továbbá a lepecsételés és a sérülések gyógyítása. Érdeemes kiemelni, hogy Abū Ḥanīfa hangsúlyozza a szó és valószínűleg az asszociációk perzsa eredetét.

4.4.2. *Munaiyi* = *mirha*

A holttestek tartósításánál szintén alkalmazott *mirha*⁷⁷ (melyről már Hérodotosz és Diodorus Siculus beszámol)⁷⁸ is felmerült mint esetleges megfelelés.⁷⁹ Ez az ötlet abból származhat, hogy míg a modern kínai nyelvben a 木乃伊 *múmiát* jelent, addig a modern japán nyelvben ugyanez a szó *mirhát*.⁸⁰ Ezenkívül ebben az esetben a fent említett *munaiyi fang* 木乃伊芳 ’*munaiyi*-illat’, ’*munaiyi*-parfüm’ pontosabb értelmet nyerne.

Hérodotosz (Hist. II.86) híres leírása a mumifikálásról éppen a *mirhát* (σμύρνα) említi elsőként mint amit egyebek között az eltávolított belek helyére a hasüregbe tesznek. Nem teljesen elképzelhetetlen, bár meglehetősen spekulatív, hogy a balzsamozás eljárásában nem jártas kívülálló a hasüregben található

(Katherine A. Clark–Salima Ikram–Richard P. Evershed, The Significance of Petroleum Bitumen in Ancient Egyptian Mummies. *Philosophical Transactions of the Royal Society A. Mathematical, Physical and Engineering Sciences* 374 (2016) 12.).

⁷⁵ ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī, *Rihlat ‘Abd al-Laṭīf*, 108. Zsom Dóra fordítása a *Keletkutatás* jelen számában olvasható, már említett tanulmányában.

⁷⁶ Köszönöm Szombathy Zoltánnak, hogy kérésemre az eredeti szöveget lefordította.

⁷⁷ A *mirhát* Jemenből és Kelet-Afrikából szerezték be (Nissenbaum–Buckley, *i. m.*, 564.).

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ Needham–Lu, *i. m.*, 76/e. jegyzet.

⁸⁰ Needham–Lu, *i. m.*, 76/e. jegyzet (japán *mīra* ミイラ, talán a portugál *mirra* szóból), a kérdésről részletesebben ld. Kinski, *i. m.*, 64–66.

mirha kapcsán azt feltételezze, hogy az illető a halála előtti időben fogyasztotta folyamatosan ezt, és ekként került a mirha a hasüregébe (természetesen hangsúlyozva, hogy a kínai leírásban mézet fogyaszt az illető, és az így létrejött gyógyhatású készítményt neveznék – a fenti értelmezésben – mirhának, *munaïyinak*). Hérodotosz ezután említi, hogy a holttestet 70 napig elrejtik, utána megmossák, majd (már a rokonok) koporsóba teszik. Tao Zongyi leírásában a mosdás motívuma megjelenik (fontos különbség természetesen, hogy nála a még élő ember mosdik rendszeresen még a halála előtt), majd következik a koporsóba tétel, és csak ezután az elrejtés (de sokkal hosszabb ideig, 100 évig). A motívumok tehát csak a felszínen hasonlítanak, és természetesen semmilyen közvetlen vagy közvetett kapcsolatot nem feltételezhetünk az ókori görög leírás és a középkori kínai feljegyzés között.

Az azonosítással szemben szintén felhozható, hogy ez fonetikailag még távolabb esik a múmia alaktól, továbbá ugyanúgy nem áll kapcsolatban a mézzel, ezenkívül pedig a szónak létezett több kínai átírása (*moyao* 沒藥, *mo* 謨, *mo'er* 摩[沒]而, *muli* 木里), melyek egyike sem hasonlít a fentihez.⁸¹

4.4.3. *Munaïyi* = *mulhid*

1957-es tanulmányában Herbert Franke azt javasolja, hogy a kínai *munaïyi* nem a múmia szó átírása, hanem az arab *mulhid* (kb. 'eretnek', vagyis nizári iszmá'ílita) szóé. Ehhez az azonosításhoz az arab szó következő, 13–14. századi kínai átírásait hozza analógiaként: 1. *munaïxi* 木乃奚 (*Xishiji* 西使記. In: *Qiuqian xiansheng Daquan wenji* 秋澗先生大全文集, SBCK 94:6a–b); 2. *munaïxi* 木乃兮 (*Yuanshi* 149:14a); 3. *mulayi* 木刺夷 (*Yuanshi* 1:21a); 4. *muluoyi* 木羅夷 (*Yuanshi* 2:1b); 5. *mulayi* 木刺奚 (*Shengwu Qinzhenhlu* 聖武親征錄 94b).⁸²

Valóban jól látható, hogy a három szótag közül az első lényegében állandó (*mu* 木), a második két esetben a számunkra is releváns *nai* 乃 írásjegy, míg a harmadik szótag kétszer a *yi* 伊 szóval azonos kiejtésű *yi* 夷 szerepel. A fenti hat esetből tehát viszonylag könnyen kirakható lenne a *munaïyi*, ugyanakkor egyik verzió sem esik egybe pontosan az általunk keresett szóval. További problémát jelent, hogy a leírt információkat nehéz lenne összekötni a nizári iszmá'ílitákról szóló, ránk maradt beszámolókkal.⁸³

Egy felszínes hasonlóság alapján ugyan elképzelhető lenne a „Hegyi öreggel” (Rašīd al-Dīn Sinān, 1132/1135–1193) összefüggésbe hozni a kínai forrás öregjét mint *mulhid*ot, mivel nyilván léteztek vele kapcsolatos szóbeli legendák, amint ezt például a 16. századi nizári Abū Firās (Šihāb al-Dīn al-Maynaqī) által

⁸¹ Schottenhammer, *i. m.*, 84–85.

⁸² Franke említi még a *molixi* 沒里奚 átírást is (*Yuanshi* 3:4a).

⁸³ Sárközy Miklós szíves közlése (2018. április 22.).

összeállított anekdotagyűjtemény (*Faṣl min al-lafẓ al-šarīf*)⁸⁴ vagy Ibn al-‘Adīm (megh. 1262) 14. századi műveiben fennmaradt munkája (*Buġyat al-ṭalab fī ta’rīḥ Ḥalab*) mutatja.⁸⁵ Az előbbi műben találunk olyan részleteket, amelyek a Hegyi öreg gyógyításairól szólnak, illetve arról, hogy a Kahf környékbeli „orvosnak” nevezték el őt,⁸⁶ de sem a mézzel, sem a 78 éves életkorral való összefüggésére konkrét írásos forrással nem rendelkezünk.

5. Nagy Sándor

A Yuan-kor legvégén megjelent műben leírt gyakorlat meglehetősen konkrétnek tűnik, és önmagában konzisztensnek látszik, így nincs okunk abban kételkedni, hogy Tao Zongyi történeti értelemben valóságosnak vélhette a mézzel való balzsamozás gyakorlatát, egyedül Li Shizhen az, aki két évszázaddal később már bizonytalan a leírás valóságtartalmát illetően. Az a tény, hogy a Yuan-kor első felében a Mongol Birodalom egészen Európáig húzódott, megerősíti azt a lehetőséget, hogy egy ilyen jellegű információ eljuthatott egy muszlim államból Kínába. Az orvostudomány fent említett globalizációja és nemzetközi jellege szintén megkönnyítette az ennél jóval konkrétabb orvosi ismeretek áramlását.

A holttestből készített gyógyszerek fogyasztása vagy a test egy darabjának önkéntesen felajánlottság, gyógyászati célú használata különböző korokban és időkből megjelenik Euráziában,⁸⁷ de az általunk vizsgált példát számos motívum teszi ennél egyedibbé, ezek közül legfontosabbnak a méz használata tűnik. A következőkben tehát a meglehetősen komplex leírás ezen elemét kiemelve rendkívül röviden megvizsgálom a mézzel való balzsamozás, mézbe való temetés szokásának leírásait.

Maga a méz Kínában valószínűleg nem volt őshonos, kínai szövegekben hozzávetőlegesen a Kr. e. 3. századtól fordul elő (pl. *Xunzi* 荀子 27, *Hanfeizi* 韓非子 7, *Chuci* 楚辭 9.1). Nyelvészek között egyébként általánosan elfogadott nézet, hogy a mézre használt kínai szót (*mi* 蜜, korabeli, rekonstruált kiejtéssel *mjit*) a tokhár B nyelvből (*mit*) vették át a kínaiak a Han-kor (Kr. e.

⁸⁴ Stanislas Guyard, Un grand maître des Assassins au temps de Saladin. *Journal Asiatique* (septième série) IX (1877) 324–489.

⁸⁵ Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs. Their History and Doctrines*. Cambridge, 2007², 631–632/147. jegyzet.

⁸⁶ Guyard, *i. m.*, 892: „Quand un de ses habitants tombait malade, il lui prescrivait certains remèdes qui le guérissaient infailliblement. Aussi l’avait-on surnommé le Médecin, et de toutes parts on venait le consulter pour des malades et pour implorer ses bénédictions.”

⁸⁷ Mary Roach, *Stiff. The Curious Lives of Human Cadavers*. New York–London, 2003, 221–250.

206–Kr. u. 220) előtt, tehát indoeurópai eredetű szóról (**mélit*) van szó,⁸⁸ és így végső soron összefügg a szanszkrit *madhu* vagy a latin *mel* szavakkal.⁸⁹

A Li Shizhen-féle leírást idéző művükben Joseph Needham és Lu Gwei-djen meglepő határozottsággal állítják, hogy az arab tartalom egy burmai buddhista szokással keveredett.⁹⁰ Az kétségtelen, hogy a kínai szöveg első mondatában szereplő kifejezések („feláldozza magát” [舍(=捨)身], „megment sokakat” [濟眾者]) az egész leírásnak egyfajta buddhista ízt kölcsönöznek, bár természetesen nem dönthető el, hogy ez az eredeti forrásban is így szerepelt-e, vagy pusztán a kínai szerző kreativitását dicséri. Ezen túl egyrészt más buddhista terminológia nem jelenik meg a szövegben, másrészt egyáltalán semmilyen utalás nincs Burmára (éppen ellenkezőleg, az arab-muszlim utalás ennek explicit módon ellentmond). Needham és Lu feltehetően azért ezt említik, mert ezt a mumifikálási gyakorlatot jól ismerték.⁹¹

Ilyen jellegű utalások valóban ritkák, az ókori világból Hérodotosznál és Sztrabónnál szerepel egy-egy mondat a babilóniai, asszír halotti szertartással összefüggésben:⁹²

„Mézbe temetik őket, gyászénekeik pedig az egyiptomi gyászénekekhez hasonlatosak.”⁹³

„Halottaikat úgy siratják, mint az egyiptomiak és sokan mások; a holttesteket mézbe (temetve) adják meg nekik a végtisztességet, méhviasszal kenik be őket.”⁹⁴

Statius latinul írt művében Nagy Sándor sírjára utalva írja a következőket:⁹⁵

⁸⁸ William G. Boltz, Language and Writing. In: *Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Ed. by Michael Loewe–Edward L. Shaughnessy. Cambridge, 1999, 87.

⁸⁹ *Encyclopedia of Indo-European Culture*. Ed. by James P. Mallory–Douglas Q. Adams. London–Chicago, 1997, 271.

⁹⁰ Needham–Lu, i. m., 76: „Thus the content here was Arabic, but the story had got mixed up with a Burmese custom of preserving the bodies of abbots and high monks in honey, so that the Western notion of a drug made from perdurable human flesh was combined with the characteristic Buddhist motif of self-sacrifice for others.”

⁹¹ A buddhista önmumifikálásról magyarul ld. jelen kötetben Mecszi Beatrix tanulmányát.

⁹² Vö. Wouter F. M. Henkelman, Der Grabhügel. In: *Ktesias' Welt / Ktesias' World*. Ed. by Josef Wiesehöfer–Robert Rollinger–Giovanni B. Lanfranchi. Wiesbaden, 2011, 114. Köszönöm Vér Ádámnak, hogy felhívta figyelmemet Henkelman cikkére.

⁹³ Hérodotosz, *A görög–perzsa háború*. I. 198: ταφαὶ δὲ σφι ἐν μέλιτι, θρήνοι δὲ παραπλήσιοι τοῖσι ἐν Αἰγύπτῳ (Alfred D. Godley, *Herodotus. The Persian Wars*. Volume I. Books 1–2. Cambridge, MA–London, 1975 [1920¹], 251.).

⁹⁴ Sztrabón, *Geógraphika*. 16.1.20: θρηνοῦσι δὲ τοὺς ἀποθανόντας ὡς Αἰγύπτιοι καὶ πολλοὶ τῶν ἄλλων· θάπτουσι δ' ἐν μέλιτι κηρὶ περιλάσαντες (H. L. Jones (ed., transl.), *The Geography of Strabo*. Vol. VII. London–New York, 1930, 226, 228).

⁹⁵ Eleni Manolaraki, *Noscendi Nilum Cupido. Imagining Egypt from Lucan to Philostratus*. Berlin–Boston, 2013, 210.

„Vezesd az émathiai sírhoz, ahol a város harcias alapítója hyblai⁹⁶ nektárban ázva maradt meg.”⁹⁷

A Nagy Sándor-regény számos verziójában (latin,⁹⁸ szír,⁹⁹ örmény¹⁰⁰) szerepel ez a motívum,¹⁰¹ és e mű rendkívüli népszerűsége, konkrétan pedig perzsa verzióinak¹⁰² fontossága nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a mézzel való temetkezés ókorból ismert motívuma e művön keresztül terjedhetett el Iránban, illetve az ilhánida Irántól keletre. Nezāmī (1141–1209) *Eskandar-nāma* című műve (kb. 1202) két részből áll (*Šaraf-nāma* és *Eqbāl-nāma*), az első Nagy Sándort mint világhódítót, a második mint bölcslet mutatja be.¹⁰³ Sir William Ouseley (1767–1842), brit iranista e műhöz írt egyik kommentárt idézi, amely a kínai leírás legközelebbi analógiáját szolgáltatja, és amelyet ismereteim szerint a kutatás még nem idézett ebben az összefüggésben.¹⁰⁴ Az *Eskandar-nāma* (nem ismert korból származó) kommentátora éppen a csonttörések kapcsán említi a következő gyógyászati leírást:

„Kiválasztanak egy piros arcú és piros hajú gyermeket, akit 30 éves koráig gyümölcscsel etetnek. Ezután elövesznek egy kőkorsót vagy edényt, amelyben méz és más fajta orvosságok vannak, ebbe belemerítik az ekként táplált személyt, és azután egy pecsétet tesznek az edényre. Százhusz évvel később feltörik a pecsétet, és úgy találják, hogy a mézből, illetve az ember testéből múmia lett.”¹⁰⁵

⁹⁶ Mézéről híres szicíliai város.

⁹⁷ Statius, *Silvae* 3.2.117–118: *duc et ad Emathios manes, ubi belliger urbis conditor Hyblaeo perfusus nectare durat* (Statius. *Silvae. Thebaid I–IV*. Vol. 1. Transl. by John H. Mozley. London–New York, 1928, 164.).

⁹⁸ Friedrich Pfister, *Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo*. (Sammlung Mittellateinischer Texte, 6.) Heidelberg, 1913, 130 (Leo Archipresbyter, III.34).

⁹⁹ *The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*. Ed. and transl. by Ernest Alfred Wallis Budge. Cambridge, 1889, 141 (III.22).

¹⁰⁰ Albert H. Wolohojian, *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes (from the Armenian)*. New York–London, 1969, 158 (§283).

¹⁰¹ Henkelman szerint Hérodotosz és Sztrabón leírása, illetve Nagy Sándor legendája arra utal, hogy a mézben való temetés Mezopotámia területéről származik, még ha más vidékekről (Spárta, Iudaea) is szól néhány hasonló jellegű beszámoló. Henkelman, *i. m.*, 114. n.10: „The custom of burying the dead in honey is admittedly also known in other regions (...), but the practise seems to have been most at home in Mesopotamia and may have originated there.” Természetesen van olyan vélemény is, amely szerint semmilyen történeti alapja nincs a mézben való temetésnek (Arthur C. Aufderheide, *The Scientific Study of Mummies*. Cambridge, 2003, 47.).

¹⁰² William L. Hanaway, *Eskandar-nāma*. In: *Encyclopædia Iranica*. VIII/6 (2012 [1998]) 609–612, online elérhetősége: <http://www.iranicaonline.org/articles/eskandar-nama> (2018. április 28.).

¹⁰³ Hanaway, *i. m.*

¹⁰⁴ Wiedemann, *i. m.*, 6–7 a múmiák gyógyászati hatásáról írt összefoglalójában említi, de nem hozza összefüggésbe a kínai forrással (mivel azt akkoriban nem ismerték).

¹⁰⁵ William Ouseley, *Travels in Various Countries of the East. More Particularly Persia. II*. London, 1821, 476: [They] „select an infant of a red complexion and red hair, whom they feed on fruit until the age of thirty years; they next provide a stone jar or vessel, containing honey and various kinds of drugs, in which they immerse the person so fed, and then fix a seal upon

Habár az érintett személy kora nem egyezik (sőt egymásnak bizonyos értelemben ellentétei: egy fiatal gyermek, illetve egy 78 éves öregember), illetve az önkéntesség is éppen egymás ellentéte, a többi motívum (meghatározott étel kizárólagos fogyasztása, mézbe mártás, lepecsételt edény vagy koporsó,¹⁰⁶ 100–120 évvel későbbi kinyitás, csonttörésre történő alkalmazás, múmia kifejezés) meglehetősen jó analógiának tűnik. Habár a két forrás nyilvánvalóan nem közvetlenül függ össze, de nem elképzelhetetlen, hogy valóban valamilyen, a fentihez hasonló perzsa forrást vett át Tao Zongyi, mint ahogy a *mūmiyā* vagy *mūminā* kapcsán, illetve Abū Ḥanīfa leírásában is ez körvonalazódott.¹⁰⁷

Összefoglalás

Tao Zongyi *Chuogenglu* (1366) című művének egyedi leírása összesen tizenegy kínai változatban maradt fenn. Habár a benne szereplő motívumok külön-külön talán megjelennek máshol is, de így együtt teljesen sajátos és koherens egységet alkotnak, mely leírásnak nem ismert pontos párhuzama.

A kínai szövegben szereplő *munaīyi* szóval kapcsolatban felmerült az arab, a perzsa, a szír és az ujjur eredeztetés, de egyik sem bizonyítható egyértelműen, miközben egy alternatív alak, a *Huihui yaofangban* (12. fejezet) szereplő *muminaīyi* jóval közelebb áll a perzsa formához. H. Franke 1957-es írásában újszerű etimológiai megoldást (*mulhid*) javasolt, de ezt a leírás egészének fényében, illetve a *mulhidok* és a múmiák orvosságként történő használata közötti kapcsolat hiányában egyelőre nem tekinthetjük bizonyítottnak.

A kínai szerző (és feltételezett forrása is) múmián nem általában valamilyen eljárással tartósított holttestet értett, hanem kifejezetten a valamiképpen (ebben az esetben mézzel) kezelt és éppen ezáltal gyógyhatásának tartott, lényegében orvosságnak minősülő végeredményt. Egy arab forrásból (‘Abd al-Laṭīf) úgy

the vessel; after a lapse of one hundred and twenty years, they break the seal; and that honey and the man's body are found to have become mummy.” A lábjegyzetben (n. 8.) Ouseley megadja az eredeti szöveget is.

¹⁰⁶ A lepecsételési motívumát Al-Bīrūnī ásványtani műve két verzióban is feljegyezi: a természetes bitumen a perzsiai Dārā Bijard barlangban keletkezik, ezért ez a király számára van fenntartva, így évente csak egyszer nyitják ki a megfelelő felhatalmazással rendelkező hivatalnokok az egyébként lepecsételt és szigorúan őrzött barlangot, hogy begyűjtsék a *pissasphaltot* (Said, *i. m.*, 176.).

¹⁰⁷ Érdekes módon Ouseley néhány oldallal később utal Engelbert Kaempfer útleírására (1651–1716), amelyben Perzsia, India és Japán német származású útleírója *mūmināhī* alakban idézi a szót (amelyet egyébként Ouseley [*i. m.*, 478.] nem fogad el mint lehetséges alakot). Hosszabban idézi Kaempfert Abdul-Chalig Achundow, *Die pharmakologischen Grundsätze (Liber fundamentorum pharmacologiae) des Abu Mansur Muwaffak bin Ali Harawi zum ersten Male nach dem Urtext übersetzt und mit Erklärungen versehen. Historische Studien aus dem Pharmakologischen Institute der Kaiserl. Universität Dorpat* 3 (1893) 324–325, említve egy 19. századi szerzőt is, aki a *mūmāyin* alakot használja.

tűnik, hogy a múmiák mézben való tartósításának gyakorlata létezett, illetve az Al-Bīrūnī által idézett Abū Ḥanīfa a méz és a bitumen értelmében vett múmia, illetve a csonttörés közötti összefüggést hangsúlyozza. Általában kimutatható, hogy a 11–12. századtól kezdve (tehát a vizsgált kínai forrás előtt néhány évszázaddal) rendkívül intenzíven kereskedtek a bitumenes holttestekkel, mivel azok (egyebek között) a csonttörést gyógyították a korabeli vélemény szerint.

A kínai forrás legproblémásabb része az egyértelműen gyógyszerként értelmezett *munaiyi* szó nyelvi hátterének felderítése. A három bemutatott javaslatból (múmia, mirha, *mulhid*) jelenleg legmeggyőzőbbnek az eredeti, tehát a gyógyszer értelmében vett múmia tűnik, annak ellenére, hogy a szó etimológiája nincs megnyugtatóan tisztázva, mégis a leírás egésze ebbe az irányba vezet. Ennél konkrétabbnak tűnik egy nyelvi megfontolás (perzsa *mūmiyā* és *mūminā* esetleges összetévesztése), illetve egy ebben az összefüggésben itt elsőként felhasznált forrás (Nezāmī *Eskandar-nāma* egy kommentárja). Mindkettő a perzsa hagyomány mint forrás felé mutat. Ez a Yuan-kori Kína és az ilhánida Irán közötti szoros, az orvostudományt szervesen magában foglaló kulturális kapcsolatokat figyelembe véve nem lenne meglepő.

FÜGGELÉK

A szövegvariánsok összehasonlítása tematikus csoportosításban

Az elsődleges források rövidítései:

- CGL: *Chuogenglu* 輟耕錄 [SKQS 3:20a]
 XML: *Xu mingyi lei'an* 續名醫類案 [SKQS 60:24b–25a]
 BGM: *Bencao gangmu* 本草綱目 [SKQS 52:41b–42a]
 GJT: *Gujin tan'gai* 古今譚概 [Beijing, 2007, 35. fejezet]
 YLH: *Yilin huikao* 藝林彙考 [SKQS 10:11a, 11:9b]
 YSG: *Yanzhou sibi gao* 弇州四部稿 [SKQS 156:20b]
 DSY: *Duishan yi hua* 對山醫話 [Shanghai, 1903, 4. fejezet].

1.

- CGL: 回回田地有年七十八歲老人，自願舍身濟眾者，絕不飲食，惟澡身啖蜜。
 XML: 回回田地有年七十八歲老人，自願捨身濟眾者，絕不飲食，惟澡身啖蜜。
 BGM: 天方國有人年七十八歲，願舍身濟眾者，絕不飲食，惟澡身啖蜜。

- GJT: 回回地面，有年老自願舍身濟眾者，乃澡身絕食，口啖蜂蜜。
 YLH: 回回俗老人舍身
 YSG: 又西域老人絕食，止服蜜，
 DSY: 天方國人有年七十八歲，願舍身濟眾者，即絕飲食，日惟澡身啖蜜，

2.

- CGL: 經月便溺皆蜜。既死，國人殮以石棺，仍滿用蜜浸，鐫誌歲月於棺蓋，瘞之。
 XML: 經月便溺皆蜜。既死，國人殮以石棺，仍滿用蜜浸，鐫誌歲月於棺蓋，瘞之。
 BGM: 經月便溺皆蜜。既死，國人殮以石棺，仍滿用蜜浸之，鐫年月於棺，瘞之。
 GJT: 數月，便溺皆蜜矣。既死，國人殮以石槨，仍以滿蜜浸之，鐫誌年月。
 YLH: 蜜浸而
 YSG: 月餘便溺皆蜜。死後以石棺滿浸蜜瘞之。
 DSY: 經月而便溺皆蜜，既死，國人殮以石棺，仍用蜜滿浸，鐫其年月識而瘞之，

3.

- CGL: 俟百年後啟封，則蜜劑也。凡人損折肢體，食少許，立愈。
 XML: 俟百年後啟封，則成蜜窖，凡人損折肢體，食少許，立愈。
 BGM: 俟百年後起封，則成蜜劑。遇人折傷肢體，服少許，立愈。
 GJT: 俟百年啟視之，則已成蜜劑，名曰「木乃伊」。人有損折肢體者，食少許，立效。
 YLH: 死百年後得之，可為藥，
 YSG: 滿百年隨成蜜劑，以刀七食醫損神効。
 DSY: 俟百年後起封，則成蜜劑。遇傷肢體者，服少許，立愈，
 DSY: [凡人骨斷得此能續]

4.

- CGL: 雖彼中亦不多得，俗曰蜜人，番言木乃伊。
 XML: 雖彼中亦不多得，俗曰蜜人，番言本乃伊。
 BGM: 雖彼中亦不多得，亦謂之蜜人。
 GJT: [名曰「木乃伊」]
 YLH: 故曰蜜人番言木乃伊是也。
 YSG: 彼中名木乃伊，華言蜜人也。
 DSY: 然甚可貴，雖在彼國亦不易得云。
 DSY: [... 所飲之藥，名木乃伊]
 DSY: 蓋即木仍伊也。

Mummification in honey in a fourteenth-century Chinese source

Gábor KÓSA

Tao Zongyi's 陶宗儀 work, the *Chuogenglu* 輟耕錄 (Notes Made on a Rest from Ploughing, 1366), contains a unique description of an alleged practice among the Muslims (*huihui* 回回). According to this report, an old man aged 78 takes only honey as food, and after his death he is buried in a stone coffin full of honey; after 100 years, the coffin is opened and a mellified man (*miren* 蜜人), also called *munaiyi* 木乃伊 in the alleged original language of the region, is found, which is later used for the treatment of fractures and injuries.

Among others appearing in Li Shizhen's 李時珍 (1518–1593) famous *Bencao gangmu* 本草綱目, this description of the late Yuan Tao Zongyi was quoted in several subsequent works composed during the Ming and Qing dynasties. The original text sometimes appears verbatim, in other cases with minor modifications.

In this paper, after a short introduction to Tao Zongyi's oeuvre and the passage in question, I present all the available Chinese sources that quote the aforementioned description, emphasizing the differences among them. Then I proceed to analyze four key expressions in the description: 1. The specific age 78 (or, in other instances, 70–80 years), which may be crucial in determining the singular or plural interpretation of the description; 2. The expression *fanyan* 番言, which theoretically could help us identify the linguistic background of the passage; 3. The original phrase *huihui* 回回, and the one used by Li Shizhen, *tianfang* 天方 (= Ka'ba, Mecca); 4. Last but not least, I also explore the three suggestions for the possible identification of the word *munaiyi* 木乃伊, i. e. mummy, myrrh, and *mulhid*. I conclude that the traditional interpretation, i. e. mummy in the sense of 'bitumen (asphalt)', is the most probable one. I also introduce a commentary of the *Eskandar-nāma*, translated by Sir William Ouseley, but not referred to previously in this context, and I argue that this quotation, as well as several other motifs may point to the Persian Ilkhanate as the possible background and source of this unique set of concepts.

Mecsi Beatrix

A Chan és a múmia: Gondolatok egy buddha-múmia budapesti kalandja nyomán

Múmiák a különböző kultúrákban: kiállítások és konferencia Budapesten

A világ különböző kultúráiban megfigyelhető a test halál utáni tartósításának, megőrzésének gyakorlata. Ha részletesebben megvizsgáljuk e jelenséget a Föld különböző tájain, a látszólag hasonló törekvésű gyakorlatnak más és más gondolati-kulturális háttere bontakozik ki.

A 2017. december 7-én a Távol-keleti Intézet és az Orientalisztikai Intézet által közösen szervezett konferencia, „Az öröklét bővölete. Múmiák a különböző kultúrákban” címmel ezt a kérdéskört járta körül. A téma népszerűségét mutatja a 2018. augusztus 16-tól Budapesten a Komplex kiállítóközpontban szervezett nagyszabású múmia-kiállítás is, melyen a magyarországi múmia- emlékek kiemelt helyet kaptak.

Néhány évvel korábban már rendeztek Magyarországon hasonló kiállítást *Múmiavilág* címmel a budapesti Természettudományi Múzeumban. A világ különböző vidékeiről érkező múmiákat 2014 októbere és 2015 májusa között egy utazó kiállítás keretében mutatták be. A rendezvénnyel kapcsolatosan nagy visszhangot keltett, hogy 2015 márciusának közepén a kiállításon bemutatott kínai szerzetes konzervált földi maradványait tartalmazó szobrot hirtelen elszállították.

Egy, a kiállításról beszámoló holland blogbejegyzés kapcsán figyelt fel a szoborra a kínai központi televízió, és a Budapesten forgatott filmet látva a dél-kínai Yangchun falucska (Fujian provincia) felismerni vélte a templomukból 1995-ben ellopott buddha-szobrot. A kínai örökségvédelmi hivatal visszaigényli a tárgyat, amit a holland tulajdonos műgyűjtő ígérete szerint vissza is szolgáltat, amennyiben bizonyítást nyer a szobor azonossága a falucska templomából ellopott szoborral.¹ A per mind a mai napig nem zárult le, mivel a kínai fél a holland műgyűjtő feltételeit nem tartja elfogadhatónak.²

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2018.1.91>

¹ Folytatódik a lopott Buddha-szoborba bújt szerzetes zűrös útja. *Heti Világgazdaság*, 2015. március 23. https://hvg.hu/kultura/20150323_Buddhaszobor. (2018. október 5.)

² A holland gyűjtő feltételei a következők voltak: a szobrot egy nagyobb templomban helyezék el, a kínai fél nyújtson segítséget gyűjteménye népszerűsítésében és kapjon elfogadható mértékű anyagi kompenzációt. Ld. Villagers Try to Retrieve Stolen Corpse of Their Ancestor from the Netherlands. *Global Times*, 2016. november 16. <http://www.globaltimes.cn/content/1018323.shtml>. (2018. május 4.)

Bár a sajtót elsősorban az érdekelte, hogy jogilag ki is a szobor tulajdonosa, illetve, hogy lopott volt-e a tárgy, ennél talán sokkal izgalmasabb az a kérdés, hogy a hagyományosan a lélekvándorlás tanát hirdető buddhistáknak miért is volt szükségük arra, hogy mesterük mumifikált testét megőrizték az örökkévalóság számára.

Mielőtt megpróbálnánk válaszolni a kérdésre, nézzük meg a mumifikált testet rejtő szobrot közelebbről.

Látszólag egy egyszerű, fa alapzatra helyezett, lakkozott, aranyozott papírmasé szobrot látunk, szerzetesi köntöst viselő, ülő, kezeit térdein nyugtató kínai fiatalemberről. Az alkotás stílusjegyei alapján a Ming-kor sajátos vonásait viseli magán, a szerzetes ruhájának díszítései is erre utalnak. A 2015-ös kiállítás előtt Amszterdamban végzett CT-vizsgálat során azonban fény derült arra, hogy a szobor egy sokkal régebbi ereklyét rejt, és nem is akármilyet. Egy buddhista mester testét fogja körül, aki a Song-korszakban (960–1279), 1100 körül élt, és 37 éves korában hunyt el. E megállapításokat nemcsak szénizotópos vizsgálatokkal, hanem írásos forrásokkal is alá lehetett támasztani, hiszen a szobor a múmián kívül egy körülbelül 200–300 évvel későbbi feliratos párnát is tartalmazott, amelyben leírták a mumifikált mester nevét is. Az illetőt Zhang Liuquannak hívták, és a meditációs iskola, a Chan mestere volt. Értett a gyógyfüvekhez és e kivételes tudása miatt is nagy tiszteletnek örvendett.³ Belső szerveit kivették és kínai írásjegyeket tartalmazó írásszalagokkal helyettesítették.⁴ Vincent van Vilsteren, a Drents múzeum múmiákkal foglalkozó kurátora úgy véli, a szerzetes önmagát mumifikálta, ami nem volt szokatlan Kelet-Ázsiában, sőt, még a 20. század közepén is találunk példát szerzetesek közt erre.⁵ Bár való igaz, hogy Kínából több példát is ismerünk önmumifikációra,⁶ mégsem teljesen biztos, hogy ebben az esetben is ez történhetett.⁷

³ Christopher Klein, CT Scan Reveals Mummified Monk Inside Ancient Buddha Statue. *History*, 2015. február 24. <https://www.history.com/news/ct-scan-reveals-mummified-monk-inside-ancient-buddha-statue>. (2018. május 4.) – A szerzetes egy Xukeng nevű faluban született, a családnéve Zhang, a neve Qisan vagyis 'Hetvenhárom' volt. A név a nem szokványos kínai névadásban arra utal, hogy a név viselőjének nagyapja ennyi idős volt, amikor unokája megszületett. The Body in the Buddha. *The Economist* 1843, 2017. június/július. <https://www.1843magazine.com/features/the-body-in-the-buddha>. (2018. május 4.) Zhang Qisan születésnapja a holdnaptár szerinti 10. hónap ötödik napjára esett. Claire Carter, Golden mummified monk who starved himself to death is now at the centre of a £10million tug of war. *Mirror*, 2017. július 25. <https://www.mirror.co.uk/news/weird-news/mystery-golden-mummified-monk-who-10819638>. (2018. május 4.)

⁴ Uo.

⁵ MTI, Nem zárkozik el a Buddha-múmia visszaadásától a tulajdonos. *Múlt-Kor Történelmi Magazin*, 2015. március 27. <https://mult-kor.hu/nem-zarkozik-el-a-buddha-mumia-visszaadasatol-a-tulajdonos-20150327>. (2018. május 4.)

⁶ Ez történt például a csodás cselekedeteiről híres Baozhi (418–514), Wanhui (megh. 711) és Sengqie (628–710) esetében. Ld. Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton, 1991, 96–97, 150.

⁷ Az önmumifikáció hangsúlyozott jelenléte elsősorban a japán ezoterikus iskolákhoz

Ellentmondás?

A buddhista tanítás szerint a halál pillanatában a lélek és a test elválik egymástól, és ezután a hat különböző létforma egyikében kap majd új testet a régi testét elhagyó lélek.⁸

Hagyományosan az elhunyt testét organikus anyagnak fogták fel, amit vagy égetéssel, vagy temetéssel, vagy vadállatok eledeleként semmisítették meg. A testet a buddhista hagyományban az élet múlékonyosságára emlékeztető jelként

köthető, főleg a Shugendō Yudono nevű irányzatához. Az iskola követőinek példaképe Kūkai (774–835), aki állítólag sohasem halt meg, hanem folyamatos meditációban él tovább. Erről részletesebben: Ichiro Hori, *Self-Mummified Buddhas in Japan. An Aspect of the Shugen-Dō* (“Mountain Asceticism”) Sect. *History of Religions* 1 (1962/2) 222–242; Robert H. Sharf, *The Idolization of Enlightenment. On the Mummification of Ch’an Masters in Medieval China. History of Religions* 32 (1992/1) 13–14. – Valójában az önmumifikáció elnevezés nem teljesen helytálló, hanem csak azt a szándékot mutatja, hogy a halál előtt nagyon szigorú tudatos böjttel készítik elő a testet az anyagságában való fennmaradásra. A Kōya-hegy, ahol Kūkai élt, különösen híres arról, hogy az itt élő szerzetesek teste csodás módon haláluk után jobban megmarad, mint más helyeken. Ezt természettudósok azzal látják igazolni, hogy az ottani ivóvíz arzén tartalma jóval magasabb az átlagosnál, így eredményesebben tartósítja a halál után a testet. Ld. Sam Byrne–Dula Amarisiwardena–Basel Bandak–Luke Bartkus–Jennifer Kane–Joseph Jones–Jorge Yañez–Bernardo Arriaza–Lorena Cornejo, *Were Chinchorros Exposed to Arsenic? Arsenic Determination in Chinchorro Mummies’ Hair by Laser Ablation Inductively Coupled Plasma-Mass Spectrometry (LA-ICP-MS)*. *Microchemical Journal* 94 (2010/1) 28–35. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0026265X09001210>. (2018. május 4.); Heather Pringl, *Arsenic and Old Mummies: Poison May Have Spurred First Mummies*. *Science* 324 (2009. május 29.). <http://science.sciencemag.org/content/324/5931/1130>. (2018. május 4.) – Az *Ancient Origins* nevű régészeti portál leírása szerint 2000 napon, vagyis öt és fél éven keresztül tartó diéta előzte meg a buddhista szerzetesek önmumifikálásának folyamatát (*sokushinbutsu*). Az első 1000 napon kizárólag dióféléken, magvakon, gyümölcsökön és bogyókon éltek, és közben jelentős fizikai aktivitást végeztek, hogy minél több testzsírtól megszabaduljanak. A következő 1000 nap még keményebb volt, ekkor fakéregből és gyökerekből állt az étrendjük, amit az utolsó időszakban az *urushi* fa gyantájából készített mérgező teával kísérték, hogy az általa okozott hányás következtében gyorsan megszabaduljanak a testnedvektől. A tea mérge ráadásul tartósító hatással is bírt, hiszen megölte a férgek és a test bomlását okozó baktériumokat is. A 2000 nap letele után a szerzetesek a testüknél épphogy csak nagyobb kősrba zárták magukat, ahol lótuszülésben kezdtek meditálni, és ezt mindaddig folytatták, amíg meg nem haltak. A folyamat során egy kis cső biztosította, hogy oxigén jusson a sírba. A szerzetesek minden nap megszólaltattak egy csengőt, jelezve, hogy még élnek. Amikor abbamaradt a csengetés, a csövet eltávolították, és egy utolsó ezernapos periódusra lezárták a sírkövet. Midőn ez letelt, kinyitották a sírt, hogy megnézzék, sikerrel járt-e a szerzetes az önmumifikálásban. Ha a testet „tartósított állapotban” találták, a személyt a Buddha-státuszra emelték; testét eltávolították a kősrból és a templomban helyezték el, ahol imádkoztak hozzá. Ha azonban bomlott testre leltek, visszazárták a sírt, s bár kitartása miatt a szerzetest tiszteletben tartották, nem vált imádság tárgyává. April Holloway, *The Mummified Monk Inside a Buddha Statue*, 2018. június 7. <https://www.ancient-origins.net/news-general/mummified-monk-inside-buddha-statue-002704>. (2018. június 8.)

⁸ Kivéve a buddhák, arhatok és más megvilágosodott szentek esetét, akik többé nem születnek újjá a tanítás szerint. Ld. Sharf, *i. m.*, 2.

is használták, amely gyakorlat célja a testünkhöz való ragaszkodás, kötődés lazítása, megszüntetése volt. Az emberi test halál utáni lebomlásán elmélkedő gyakorlat szokásáról számos képi ábrázolás maradt fenn.⁹

Miért őrizték meg mégis a lebomlásra ítélt testet a kínai buddhista hagyományban?

Különösen a Chan buddhisták körében tűnhet ellentmondásosnak e jelenség, akiről – elsősorban a tanításaikra vonatkozó írásos forrásaikat alapul véve –, úgy tűnhet, hogy kifejezetten távol állnak tőlük a rítusok és ceremóniák, illetve a test tiszteleti célból való megőrzésének gyakorlata.

Előzmények

Ahhoz, hogy megértsük e látszólag ellentmondásosnak tűnő gyakorlatot, először nézzük meg a buddhizmus megjelenése előtti kínai hagyományt, majd a buddhizmus „öshazájában”, Indiában jellemző szokásokat, amelyek esetleg befolyással bírhattak a buddhista rendszerre.

Kína: taoizmus, élethosszítás, anyagi természetű lélekfelfogás

A kínai hagyományban a Han-korból ismerjük az első viszonylag épségben megmaradt holttestet, Dai márkiné testét Mawangduiból, a Kr. e. 186 körüli időszakból. Nem tudni, hogyan konzerválták a testét, illetve, hogy mennyire volt tudatos a test megmaradására tett közvetlen szándék. Az adott korból azonban számos olyan sírlelet maradt fenn, ahol a holttestet jade páncélba öltöztették. A jádét mint az akkor ismert legkeményebb kőzetet valószínűleg kapcsolatba hozták az örökkévalósággal, az ily módon eltemetett holttestek mégsem maradtak épségben.¹⁰

A taoista hagyomány törekedett az élet meghosszabbítására és az örök élet elérésére, de nem tudni, hogy a buddhista hagyományban megjelenő mumifikálás szokása mennyiben hozható közvetlen kapcsolatba a taoista gondolkörrel.

A mumifikálás okai között talán szerepet játszhatott az az ősi, már a Zhou-korból, a Kr. e. 3. századból fennmaradt forrásokból is adatolható kínai elképzelés, amely szerint az elhunyt lelke halálakor nagyobb, és később egyre csökken a mérete.¹¹

⁹ Kanda Fusae, Behind Sensationalism: Images of a Decaying Corpse in Japanese Buddhist Art. *The Art Bulletin* 87 (2005/1) 24–49.

¹⁰ Faure, *i. m.*, 96–97, 157; Sharf, *i. m.*, 1–31.

¹¹ Mu-chou Poo, Ideas Concerning Death and Burial in Pre-Han and Han China. *Asia Major*, 3rd ser. 2 (1990) 25–62. Idézi Sharf, *i. m.*, 11.

India: mumifikálás égetés előtt, ereklyetisztelet

A buddhizmus legkorábbi időszakában már megfigyelhetjük a szent életű emberek elhamvasztása során a testük hamvai között talált kristályos, ékkőre emlékeztető maradványokat (*sari*), amelyeket gyűjtöttek, és az e célra épített sztúpákban helyeztek el és tiszteltek. Az indiai írásos és régészeti források alapján kimutatható, hogy ezen ereklyéket élő, sőt, jogi személyekként kezelték, akik tulajdonjoggal is rendelkezhetek.¹²

Az indiai rituális gyakorlatban már láthatjuk a különbséget a változásnak kitett, elmúlásra ítélt test felfogása és a holttestből származó ereklyék tisztelete között. Robert Sharf 1992-es tanulmányában Mary Levin 1930-as tanulmányára¹³ hivatkozva leírja, hogy az ősi Indiában a fontos személyiségek testének elégetése előtt testüket mumifikálták, hogy a halotti máglya tüzének tisztító erejével elválasszák a testtől az ereklyéket. A *Śatapatha brāhmaṇa* felsorolja a temetés menetét a védikus tűzáldozatot (*agnicayana*) végző személynek, hogy előbb meg kell hálnia, mielőtt a rítus befejeződne. E rítus során eltávolítják a belső szerveket, kiürítik a testet, bedörzsölik bivalytejéből készült vajjal (*ghível*), és aranylemezeket helyeznek a szemekre, fülekre, a szájra és az orrlyukakra, még a hamvasztás előtt, mintha csak konzerválni próbálnák a testet.

Hasonlóan, az indiai buddhista hagyományban a *Mahāparinibbāna-sutta* leírja, hogy a *Tathāgata* (Buddha) testét is a *cakkavattin* ('ideális, univerzális') királyéhoz hasonló eljárással készítik elő a hamvasztásra. Testét 500 réteg „új textíliába” tekerik, majd egy vasból készült olajos edénybe helyezik. Csak ezt követően válik alkalmassá a test arra, hogy elégessék a különböző illatszerekkel illatosított halotti máglyán.¹⁴ Mary Levin ezek alapján úgy véli, hogy a hamvasztás nem egyszerűen a test megsemmisítése, hanem az elhunyt személy halhatatlanná tételének egy fázisa. A halotti máglya tüze új életet ad az erre előkészített (például mumifikált) testnek.

Buddhista múmiák

Ha megvizsgáljuk a fennmaradt múmiákat, láthatjuk, hogy e mumifikált testek nem egyszerű szerzetesek teste, hanem olyan mesterek tartósított maradványai, akik vagy szent életükkel vívták ki a tiszteletet, vagy pedig éppen azzal, hogy haláluk után a testük nem indult romlásnak.

¹² Sharf, *i. m.*, 3–4; Faure, *i. m.*, 96–97, 132–147; Gregory Schopen, Burial 'ad sanctos' and the Physical Presence of the Buddha in Early Indian Buddhism. *Religion* 17 (1987/3) 204.

¹³ Mary Levin, Mummification and Cremation in India. *Man* 30 (1930. április) 64–66. Idézi Sharf, *i. m.*, 3–4.

¹⁴ Sharf, *i. m.*, 4.

A hit, hogy a szent emberek teste haláluk után sem romlandó, régtől fogva megtalálható a különböző népek legendáiban. Magyarországon Szent László királyunkról is feljegyeztek hasonló történeteket, és Kínában a Chan hagyományban a negyedik pátriárkával kapcsolatban említik a források, hogy teste a halála után csodás módon nem bomlott le, amit a pátriárka különleges képességeivel magyaráztak. A hagyomány szerint a hatodik pátriárka teste is épségben megmaradt, bár nem valószínű, hogy a ma is megtekinthető múmia azonos az eredeti testtel.¹⁵

A tény, hogy kifejezetten a megvilágosodott, szent életű szerzetesek mumifikálódtak, nem véletlen egybeesés, hiszen az előbb elmondott újjászületéssel kapcsolatos hit csupán a hétköznapi emberekre vonatkozott, akik továbbra is a lét körforgásában maradnak. A szent emberek haláluk után már nem születnek újjá a buddhista tanítás szerint, hanem a Nirvánába kerülve mindenütt jelenvalókká válnak, a fennmaradt testük így a „nemlétük” vagy „mindenhol jelenlétük” szimbólumává válik.

Képmások a kínai halotti kultuszban és az őstisztelet

A kínai őstisztelet hagyománya szerint az elhunytat a koporsó mellé helyezett élethű arcképében tisztelték tovább. Fontos volt az arckép élethűsége, ezért nem véletlen az a gondolat, hogy a valódi test a „legélethűbb” képmás, amit különféle eszközökkel tartósítani kell. Így válhatott népszerűvé a mumifikálás szokása. Ez a mumifikálás lehetett mesterséges, melyet az elhunyt halála után végeztek el, illetve lehetett önmumifikáció is, ahol különféle praktikákkal igyekeztek a halhatatlanságra vágyó „szentjelöltek” tartósítani testüket, hiszen a test romlatlansága a szentség egyfajta jelének is számított.

Robert Sharf hangsúlyozza,¹⁶ hogy a kolostoroknak gazdasági érdeke is fűződött ahhoz, hogy az ott található ereklyék, a szent életű mesterek testi emlékei megmaradjanak, bemutatásra kerüljenek, mert a zárándokok a kolostorok számára adományokat, gazdasági hasznot jelentettek.

Miért pont a Chan?

A Chan buddhizmusban, ahol a képek, szobrok tisztelete helyett a közvetlen tapasztalatot és a mester és tanítvány közötti tanátadást hirdetik, első megközelítésben különösnek tűnhet a mumifikált test szoborba ágyazott tisztelete.

¹⁵ Faure, *i. m.*, 162–169.

¹⁶ Sharf, *i. m.*, 25–26.

Az azonban, hogy a tanítványok az élő mestert buddhaként tisztelik, vezet majd oda, hogy a holttestével is hasonlóképpen bánjanak. Buddhista források¹⁷ részletesen leírják, hogy a Chan kolostorokban milyen rituálé kísérte azt, amikor az apát megjelent a csarnokban. A csarnokba belépve leült egy magas székre és fogadta a szerzetesek tiszteletadását, pontosan úgy, ahogy a korábbi hagyományok szerint a szobor formájában megjelenő Buddha fogadta a tiszteletadást.

A Chan kolostorokban tehát az ilyen esetekben nem egy szobor, hanem maga a mester az élő buddha. Halála után a megmaradt, mumifikált teste szolgál majd a mester létének szimbólumaként.

Záró gondolatok

A Budapesten kiállított buddhista szent múmiájának szoborportréja a mester halála után is folyamatos tiszteletnek örvendett, amit bizonyítanak a későbbi korokra valló folyamatos javítások és átalakítások a szobor külsején és belsejében is.

Jelenleg úgy tűnik, hogy napjainkra a mester szentségénél, tanításának üzeneténél fontosabbá váltak a szoborral kapcsolatos jogi kérdések; elsősorban az, hogy kié a szobor. Pedig igen lényeges volna elgondolkodnunk azon, hogy valójában eredetileg mit is jelenthetett egy korunkra fennmaradt Chan mester testét magában hordozó szoborportré. Mit üzen nekünk ez a szobor? Anyagi vagy szellemi értékeket keresünk-e benne? Mit jelent a test a halál után? Mit akarhat mondani annyi évszázad távlatából?

Talán ezekkel a kérdésekkel hangsúlyosabban kellene foglalkoznunk.¹⁸

Chan buddhism and mummies. Thoughts inspired by the adventures of a buddha mummy in Budapest

Beatrix MECSI

In the iconoclastic Chan buddhist tradition the preservation of their masters' bodies through mummification seems controversial. However, if we look into the underlying ideas, we can understand that the cult of the mummified Chan masters had a special role in their monasteries. While these masters were alive,

¹⁷ *The Taishō Shinshū Daizokyo*. Ed. by Watanabe Kaigyoku. Tokió, 1960, T.2076:51.251a6–10.

¹⁸ A különös múmia inspirációjára a kiállítás kapcsán a *Litera* folyóirat „A szobor titka” címmel novellapályázatot is hirdetett, mely alaposan megmozgatta a meghívott írók fantáziáját. Ld. A szobor titka. *Magyar Természettudományi Múzeum blog*, 2015. május 10.. https://mttmuzeum.blog.hu/2015/05/10/a_szobor_titka_felolvaso_est. (2018. május 4.)

they acted as living buddhas, thus substituting the Buddha-images which were used previously in the orthodox buddhist tradition. Coupled with the belief that the enlightened masters' bodies remain intact even after death, with an additional mummifying process these masters' bodies were turned into real 'flesh-bone icons' substituting the life-like portrait of the master after death and at the same time these icons were used as buddha-statues as the masters were regarded as 'living buddhas'. This practice also had economic aspects encouraging pilgrimages and providing income for the monasteries which possessed such enlightened eminent monks' relics.

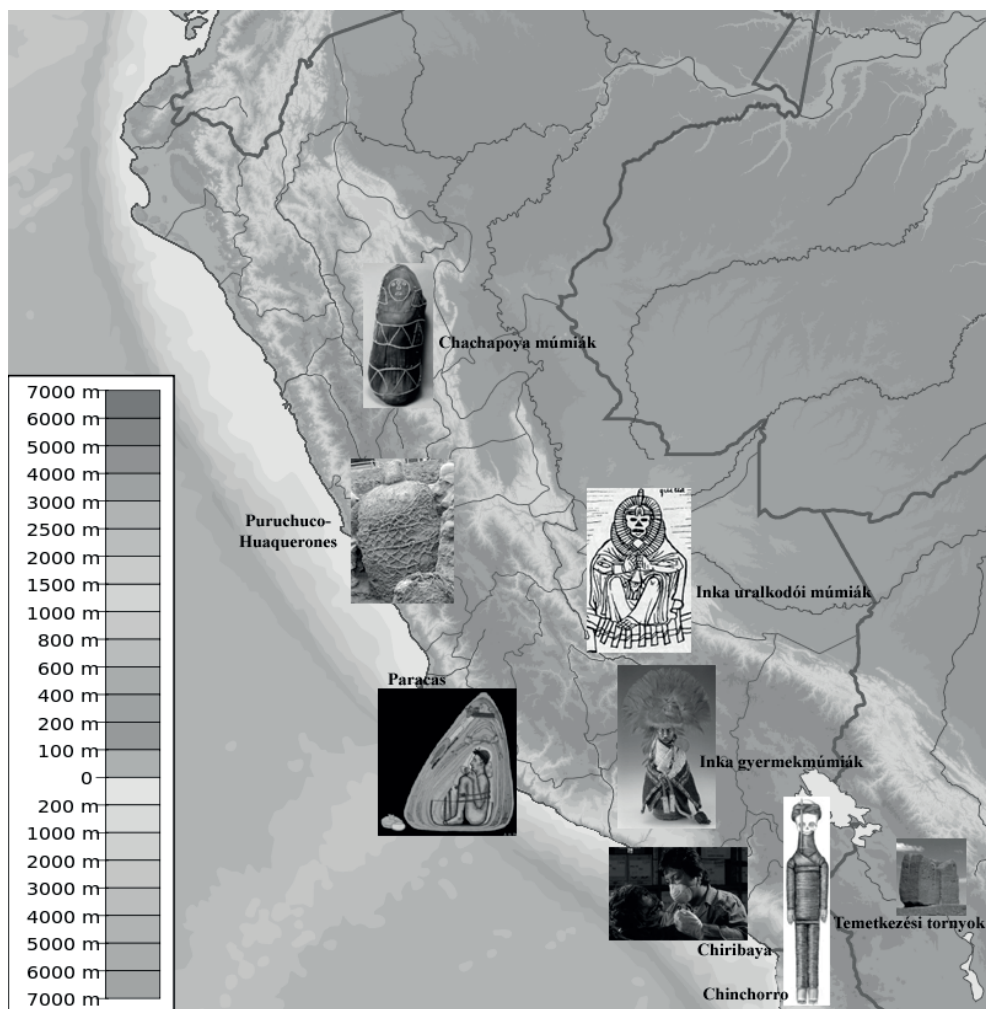
This seemingly controversial practice was shown in this paper using a case study of a Song-period mummy exhibited in 2015 in the Natural History Museum in Budapest, which mummy got into the limelight of the media not because of the curious religious aspects, but for more mundane debates over ownership.

Gyarmati János

Természetes és mesterséges múmiák az ősi Andokban

A nagyjából a mai Észak-Perutól Chile északi és Bolívia középső vidékéig húzódó Középső-Andok spanyol hódítás előtti társadalmainak jellemző sajátossága volt, hogy a halott személyeket olyan ősnek tekintették, akik együtt élnek, esznek, dolgoznak az élőkkel, akiktől tanácsot vagy éppen szívességet lehet kérni. A fentiekből kézenfekvő módon következik, hogy az emberek arra törekedtek, hogy megőrizték elhunyt felmenőik, különösen fontos vezetőik testét. Ez történhetett természetes úton, amikor a sivatagos tengerparti homokban vagy az ugyancsak száraz hegyvidék természetes módon védett helyein (barlangok, sziklaüregek), esetleg ember által létrehozott temetkezési tornyokban, ún. *chullpák*ban vagy éppen 6000 méter magas hegycsúcsokon temették el halottaikat. E természetes úton mumifikálódott halottak mellett számos helyről és korszakból ismerünk „mesterséges múmiákat”, olyan halottakat, akiken a test megőrződése érdekében valamilyen beavatkozást hajtottak végre (ld. a térképet).

Egy további lehetséges felosztás a „történeti” és a „régészeti” múmiáké. Az előbbieket olyan múmiák, jelesül inka uralkodók, feleségeik és rokonaik, akikről meglehetősen sok információval rendelkezünk, ugyanakkor maguk a múmiák kivétel nélkül megsemmisültek vagy eltűntek. Az utóbbiak azokhoz a kultúrákhoz tartoznak, amelyekből kizárólag régészeti adatokkal rendelkezünk, értelemszerűen beleértve magukat a mumifikál(ódot)t holttesteket is. Kis köztes csoportot képeznek azok az inka kori gyermekek, akiket az ún. *capacocha* szertartás keretében áldoztak fel és temettek el örök hóval fedett hegyek csúcsán. Ez esetben nem pusztán az örök fagy által megőrzött holttestek és az útravalóként melléjük adott javak maradtak fenn, hanem a szertartás háttérét alkotó hiedelmekről is vannak ismereteink, köszönhetően a 16–17. századi krónikásoknak. Az andesi múmiák többsége a tengerpartról ismert, hiszen a part menti sivatag kedvez a lágy szövetek fennmaradásának, és minél délebbre haladunk, a sivatag annál szárazabb.



A chinchorro-múmiák

A Csendes-óceán mentén húzódó sivatag legdélebbi szakasza az Atacama-sivatag, ahol akár hosszú évek is eltelnek egyetlen csepp eső nélkül. Extrém szárazsága mellett egyik további sajátossága, hogy talaja nitrátokban és sókban gazdag, ez pedig megakadályozza a baktériumok elszaporodását. Mindezek következtében az élőlények lágy szövetei azelőtt kiszáradnak, hogysem szétesnének. Ennélfogva talán nem is annyira meglepő, hogy innen ismertek a világ legősibb, 9000 éves múmiái (1. kép).



1. kép Chincorro múmia

E múmiák felfedezése ugyanahhoz a német Max Uhléhoz (1856–1944) köthető, aki annyi más andesi régészeti kultúrát azonosított, és méltán nevezik a perui régészet atyjának. Elsőként felfedezett lelőhelye után ő nevezte el aricai őslakóknak az egykor ott eltemetett embereket. Ugyancsak tőle származik a chincorro kultúra vagy hagyomány elnevezés,¹ ami a sírokban talált apró hal-tartó szatyrok spanyol elnevezésére utal. Uhle tizenegy teljes és egy részleges múmiát publikált 1922-ben.²

Nagyjából ugyanebben az időben, 1920-ban telepedett le és alapított gyógyszerterát Iquiquében a dán Ancker Nielsen, aki annyi más Latin-Amerikában gyökeret verő európai kereskedőhöz és képzett iparoshoz hasonlóan régiségeket, köztük múmiákat kezdett gyűjteni. Ezen túlmenően két, összesen tizenhárom múmiát tartalmazó chincorro síregyüttest tárt fel Patillosban, az iquiquei tengerparton.³ E korai és tudományos standardokat nélkülöző ásatásokat követően

¹ Max Uhle, Los aborígenes de Arica y el hombre americano. *Chungará* 3 (1974 [1917]) 13–21.

² Max Uhle, *Fundamentos étnicos y arqueología de Arica y Tacna*. Quito, 1922.

³ Agustín M. Llagostera, Patrones de momificación chincorro en las colecciones Uhle y Nielsen. *Chungara* 35 (2003/1) 5–22.

1985-ben tárták fel azt a tizenhat mesterséges múmiát és egy természetes úton kiszáradt holttestet az Arica melletti Morro 1–5 lelőhelyen, amelyek alaposabb tudományos vizsgálatok elvégzését tették lehetővé.⁴

Mai ismereteink szerint a legrégebbi természetes múmia az észak-chilei Acha két lelőhelyéről származó kb. 9000 éves maradvány, míg a legrégebbi mesterséges múmia korát 7800 évre teszik. A vizsgálatok alapján típusokra osztott chinchorro-múmiák közül az elsőbe azok a természetes úton kiszáradtak tartoznak, amelyek között akadnak részben vagy egészben kifestett, totora sásból fonott gyékénybe és lámafélék bőrébe burkolt holttestek. A mesterséges, azaz a megőrzés szándékával létrehozott múmiák egyik csoportját azok alkotják, amelyeken kizárólag valamilyen külső kezelést alkalmaztak a bőrön vagy a bőrön keresztül. Erre a célra sót, balzsamokat, mézet, növényi nedveket használtak. A másik nagy csoportot azok a múmiák képviselik, amelyeken valamilyen belső beavatkozás történt. Esetükben minden testüreget kiürítettek, és más anyaggal, például száraz füvel, állatszőrrel, hamuval vagy agyaggal töltötték fel, majd vegyi anyagokkal konzerválták a szöveteket, vagy hővel szárították ki a testet. Egészen különleges típust képviseltek az úgynevezett rekonstruált múmiák, amikor a testet részeire szedték, majd különböző módon és anyagokkal helyreállították. Az eljárás során a bőrt leválasztották, a húst pedig eltávolították a csontokról. Az így megtisztított csontokat növényi rostokba burkolták, majd visszahelyezték az eredeti bőrt, bezárták a testet, és összevarrták a bőrt. A kezeket és a lábakat is faágakkal erősítették meg, majd külön-külön nádfonatba tekerték őket. A testet néha agyaggal vagy gipszsel burkolták, és kifestették. Az arcra agyagmaszkot helyeztek, amelyet emberi hajból készített paróka díszített. A nemi szerveket és az arc részleteit szimulálták. Az utolsó típust, az ún. chinchorro-figurákat néha tévesen tárgynak tekintették, valójában égetetlen agyagba burkolt emberi vagy állati csontok, amelyek agyagfiguraként jelennek meg.

Különös módon ezeket a halál utáni bonyolult eljárásokat főleg gyerekek, közöttük magzatok esetében alkalmazták. A különböző módon kezelt halottak között nincs jele társadalmi különbségnek, ami minden bizonnyal azzal magyarázható, hogy olyan archaikus zsákmányoló, főleg halász- és gyűjtögető életmódot folytató társadalomról van szó, amelyben ilyen különbségek még nem alakultak ki. A tudományos alapossággal feltárt múmiák azt mutatják, hogy bizonyos időn át őrizték és használták őket – valószínűleg hosszabb ideig ki voltak helyezve –, majd amikor valamilyen különleges esemény történt, például egy jelentős személy halála, a múmiákat becsomagolták, és közösen eltemették minden különösebb gondosság nélkül, s ekkor már nem kaptak újabb mellékleteket, és egyáltalán nem törődtek további jólétükkel vagy lelkükkel.⁵

⁴ Sonia Guillén, Morro 1–5 (Arica). Momias y sociedades complejas del Arcaico de los Andes Centrales. *Boletín de Arqueología* 1 (1997) 65–78.

⁵ Sonia Guillén, De chinchorro a chiribaya: los ancestros de los mallquis chachapoya-inca.



2. kép A paracasi 310. számú múmiaköteg

A dél-perui tengerpart

A perui tengerpart nagyjából Limától délre eső szakasza a Kr. e. 1. évezred közepétől egészen a spanyol hódításig, azaz mintegy két évezreden át ezrével őrzött meg mumifikálódott holttesteket sivatagos éghajlatának köszönhetően. Ez vezetett oda, hogy a nyugati múzeumok nagy gyűjteménygyarapítási korszakában, a 19. század második felétől kezdve, elkezdődött a szóban forgó dél-perui tengerparti temetők fosztogatása. Az onnan előkerülő leletek magángyűjteményekbe, valamint európai és észak-amerikai múzeumokba vándoroltak. Közöttük azok az akkor még ismeretlen helyről származó halotti mellékletek, amelyek először 1871-ben bukkantak fel, majd 1907-ben jelentős számban kerültek a berlini Museum für Völkerkunde gyűjteményébe. Leglátványosabb darabjai a többméteres, ragyogó színekben pompázó halotti leplek voltak, melyeket Max Uhle proto-Nascának nevezett el, mivel annyit tudott róluk, hogy valahonnan a dél-perui tengerpartról származnak, és időben megelőzték az akkor már ismert Nasca kultúrát (2. kép).

Uhle legnagyobb szakmai ellenlábasa, a perui régészet másik, helyi születésű atyja, Julio Tello (1880–1947) 1906 óta kereste azt a lelőhelyet, ahonnan a szó-

ban forgó tárgyak származnak. Ez egészen 1925-ig sikertelen maradt, amikor a Paracas-félsziget közelében fekvő egyik *guano* sziget örének sirrablók leleteket adtak el. Ezt követően sorra kerültek napvilágra a kisebb nagyobb temetők a helyi klimatikus viszonyok miatt hiperszáraz Paracas-félszigeten. Közülük a legnagyobb a Wari Kayán lelőhelyen, ahol 1927-ben 429 múmiaköteget tártak fel. Az 1930-ig terjedő legelső kutatási periódusban az ásatásokat vezető Julio Tello két temetőtípust azonosított a félszigeten. Míg az ún. *Paracas cavernas* mély, palack alakú sírokból állt, addig a *Paracas Necropolis*ban négyszögletes, terméskő épületekben helyezték el a múmiakötegeket. Tello és munkatársa, Torobio Mejia Xesspe úgy gondolta, hogy ezek olyan elhagyott lakóépületek voltak, ahol eredetileg máshol eltemetett múmiákat gyűjtöttek össze. A múmiakötegek felhúzott térdű, összekötözött, nem egyszer kosárba ültetett, több rétegű lepelbe burkolt halottakat rejtettek. Az egyes szőtesrétegek közé különböző, gyakran hatalmi szimbólumként, presztízsjelzőként értelmezhető mellékletek (legyezők, dárдахajítók) kerültek, a múmiaköteg tetejére pedig álfej. Tello mindkét lelőhelyen mesterséges mumifikálás nyomait vélte felfedezni; azt gondolta, hogy a halotti kötegeken kimutatható elszenesedés alulról felfelé haladó égetés nyomán következett be, nem érintette a lágy szöveteket, csontokat vagy a haját, de erőteljes elszenesedést idézett elő a testüregben. Véleménye szerint ezt a fajta mesterséges tartósítást füst, hő és vegyi anyagok alkalmazásával érték el, a későbbi vizsgálatok azonban arra jutottak, hogy Tello minden bizonnyal összetévesztette a testek természetes szétesésének hatását a hő által előidézett változással, és nem erősítették meg a testen belüli beavatkozás tényét, ugyanakkor a halottak bőrének állaga és sötétbarna színe szándékos kiszáritásra utal.⁶ A múmiakötegekben eltemetett halottak biológiai jellemzőit megvizsgálva arra derült fény, hogy a leggondosabban kivitelezett halotti kötegek idős férfiakat rejtettek, akik mellé rituális fegyvergyűtteseket (parittyák, botok, dárдахajítók, obszidián hegyű dárдах, kőfejű bunkók), illetve tollas hatalmi jelvények (fejdíszek, legyezők) kerültek. Az a tény, hogy a nők többsége, valamint a férfiak egy része nem részesült ilyen kivételezett elbánásban, azt mutatja, hogy az egy-egy részre volt nem és társadalmi státusz függvénye, amire – a törött koponya- vagy arccsontok alapján – harci cselekményekkel lehetett szert tenni.⁷

Az inka terjeszkedést megelőző utolsó évszázadokban a Középső-Andok vidékét az apróbb, széttöredezett politikai alakulatok, helyi kultúrák jellemezték. Ezek egyike volt a mai Peru legdélibb tengerpartját Kr. u. 900–1350 között

⁶ Carmen Arellano Hoffmann, Paracas y Julio C. Tello: Apuntes sobre su descubrimiento e investigaciones. In: *Art Encuentro*. II. *Tres ensayos sobre Paracas Necrópolis. Historia de la investigación, las tecnologías textiles y las prácticas mortuorias*. Edición Carole Sinclair Aguirre–Andrea Torres Vergara–José Berenguer Rodríguez. Santiago de Chile, 2016, 7–25.

⁷ Ann Hudson Peters, The Cemetery of Paracas Necropolis: Mortuary Practice and Social Network. In: *Art Encuentro*, II. 43–66.



3. kép Vályogtéglából emelt *chullpa*, Anocariri, Oruro, Bolívia

elfoglaló chiribaya kultúra, ahonnan nagy számban ismertek természetes úton kiszáradt emberi, lámaféle- és kutyamúmiák. A mintegy 500 természetes úton mumifikálódott emberi múmia mellett a kutatók egy kis csoport mesterséges múmiát is azonosítottak. Ezek hasán a hasüreg kiürítése céljából hosszú vágásokat ejtettek. A gondosan megtisztított hasüreget nyers gyapjával tömték ki, továbbá kukoricát, édesburgonyát és kokaleveleket helyeztek bele; egy idős férfi mellkasi üregében pedig egyenesen egy kokalevelekkel megtöltött kis edényre bukkantak. Ezt az eljárást követően a hasat gyapjúfonallal összevarrták, és a testeket halotti lepelbe tekerték. A testek többségénél kimutatható volt, hogy a halotti leplet cserélték, egy 30 év körüli női halott esetében pedig az volt megfigyelhető, hogy a koponya felső része kifehéredett és kalcinálódott, ellentétben a test többi részével, ami arra utal, hogy legalábbis a test egy részét napsütés érte. Arra egyelőre nincs magyarázat, hogy egyes halottak miért részesültek ilyen bánásmódban, de egyértelmű, hogy valamilyen élők által gyakorolt rítusban vettek részt, míg másokat gyorsan eltemettek.⁸

A hegyvidék

A 3000 méterrel a tenger szintje fölött húzódó hegyvidék hideg és száraz éghajlata a parti sivataghoz hasonlóan kedvez az emberi maradványok megőrződésének, különösen, ha azokat ún. *chullpák*ban, temetkezési tornyokban vagy ahogy ajmara nyelven hívták ezeket, „a testek házá”-ban (*amaya uta*) helyezték el (3. kép). Az Andok egészét beutazó krónikás, Cieza de León

⁸ Guillén, De chinchorro a chiribaya, 295–297.

ekképpen jellemezte ezeket az építményeket: „...a települések körüli síkságokon kicsiny, négyoldalú tornyok [állnak], egyesek teljesen kőből emelve, mások kőből és földből rakva, egyesek szélesek, mások keskenyek [...] némelyik teteje szalmával volt fedve, másoké kőlapokkal, bejáratuk a kelő Nap felé nézett”.⁹ A Közép-Perutól Dél-Bolíviáig és Chiléig előforduló temetkezési tornyok építése a Kr. u. 1. és 2. évezred fordulóján vette kezdetét, és egészen a keresztény bálványüldözésig, a 16–17. század fordulójáig használatban maradtak. A magzati pózban levő halottakat a *chullpák* apró, földfelszín közelében található bejáratán át helyezték be, s ezek a nyílások szolgáltak később arra, hogy a halottakhoz bejussanak, vagy épp ellenkezőleg, őket vigyék az élők közé. A hideg, száraz körülmények miatt a halottak kiszáradtak, így válhattak *malquivá*, ösként tisztelt múmiává. Ez tette lehetővé, hogy részt vegyenek az élők különböző rituális aktsaiban. Koloniális feljegyzésekből, mindenek előtt Francisco de Ávila, az egyik bálványüldözéssel megbízott katolikus pap Huarochiriben készült leírásából tudjuk, hogy a *chullpákban* őrzött *malquikat* látogatták, áldoztak nekik, tanácskoztak velük, tetteiket énekekben idézték fel, szívességeket kértek tőlük. Leszármazottaik érdekében a *malquik* jártak el a természetfölötti lényeknél jó termés, jó időjárás, egészség, gazdagság biztosítása érdekében, de olyan esetekben is az ő közbenjárásukat vették igénybe, mint például a házak tetejének a megújítása. Ennek módjáról az egyik Ávilának nyilatkozó tanú azt állította, hogy amikor *huaca* [szent hely] papként transzállapotban átölelte a *malquit*, hallotta amint az ős válaszol benne az általa feltett kérdésekre. Ezt az Andokban kialakult évszázados hagyományt az inka hódítás sem változtatta meg, annál kevésbé, hiszen maga az inka kultúra és állam is egy hasonló, kis hegyvidéki főnökségből született meg. Ami végül felszámolta, az az 1570 után bevezetett spanyol összetelepítési politika volt; ez gazdasági és vallási okok miatt lerombolta az andesi közösségek évezredek során kialakult széttagolt települési struktúráját.¹⁰

Az inka korszak

A Középső-Andok spanyol hódítás előtti korszakának legutolsó időszakát az Inka Birodalom fémjelzi. Ebből kézenfekvő módon következik, hogy kultúrájuk valamennyi aspektusáról, így a múmiákról is sokkal több ismeret áll a rendelkezésünkre, mint a megelőző kultúrák esetében. Noha az uralkodók és családtagjaik múmiái kivétel nélkül elpusztultak vagy elvesztek, a koloniális források sokat elárulnak azok jellegéről, használatáról, és ha szükséges, is,

⁹ Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*. Caracas, [1553].

¹⁰ William Harris Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. Austin, 1997.

de szót ejtenek a mumifikálás módjáról. Ezek mellett a szándékosan mumifikált halottak mellett több olyan temetkezési csoportot is ismerünk, ahol – ha maga a mumifikálás nem is – a holttest megőrzése mindenképpen cél volt. Ezek az Andok keleti oldalán felfedezett chachapoya-múmiák, az Andok csúcsain feláldozott és eltemetett gyermekek, és azok a Lima egyik külvárosában feltárt múmiák, akik ugyan az inka korból valók, de sokkal inkább a tengerparti hagyományt képviselik, igaz, erős inka kulturális hatással.

A chachapoya-múmiák

Az Andok mély völgyekkel szabdalt, sűrű őserdővel borított keleti oldala a legnehezebben megközelíthető, régészetileg kevésbé ismert vidékek közé tartozik, így valósággal szenzációként hatott, amikor 1997-ben a Leimabamba városától délre fekvő Laguna de los Condorest szegélyező sziklafal üregeiben 219 múmiára bukkantak. A legkorábbiak az inka kor előtti chachapoya kultúrához köthetők, de a leletek tanúsága szerint a temetkezési helyet még a spanyol hódítást követően is használták, ugyanis az ősöknek szánt áldozati tárgyak között kereszt és más hódítás utáni tárgyak is előfordultak.

Ebben a közösségben a test megőrzését célzó eljárások részét alkotta a bél-tartalom végbélen át történő eltávolítása, amit aztán szövetből készült tamponnal zártak le, míg a mellkasüreget a szervekkel együtt érintetlenül hagyták. A bőr tartósításához helyi növényeket alkalmaztak, leveleiket tartalmazó kis csomagokat a kezelés részeként – ami a testszőrzet, a haj és a felhám elvesztését vonta maga után – a múmiák közelében helyezték el. Az arcvonások megőrzése érdekében az orr- és szájüreget gyapottal töltötték fel.

Egy további eljárást jelentett, amikor hústól megfosztott, esetenként vörösre festett csontokból, hajból, lágy szövetek maradványaiból és személyes tárgyakból kötelekkel összefogott, chachapoya motívumokkal hímzett szőttesekbe burkolt csomagokat állítottak össze, melyeket kosarakba ültettek. A maradványok vizsgálata azt mutatta, hogy másodlagos temetkezésekről van szó, a mumifikálás másutt történt, és a könnyen mozgatható múmiakötegeket azt követően szállították a temetkezési helyre, ahol később is látogatták őket. A halotti lepleken talált foltokból arra következtettek, hogy étel- és italáldozatot kaptak.¹¹

A puruchuco-huaqueronesi leletek

1997 és 2006 között perui régészek összesen 1286 temetkezést tártak fel Lima peremén. Ezekben mintegy 2200–2400 halottat temettek el, akik többsége az

¹¹ Guillén, De chinchorro a chiribaya, 297–298.

inka korszakban és a spanyol hódítás éveiben hunyt el.¹² Ez a Peruban valaha feltárt legnagyobb inka kori temető, ahol a sivatagos tengerpart megőrizte a természetes úton mumifikálódott halottakat. Míg a gyermekeket ruhátlanul, háton fekve, kinyújtott helyzetben temették el, addig a felnőttek a legtöbb esetben ágyékkötőt és inget, úgynevezett *uncut* viseltek, és ülő pozícióban helyezték el őket. A holttesteket több rétegű pamutszövetbe csomagolták, amelyek között gyapottöltelékelt helyeztek el, így alakították ki az emberalakú múmiakötegeket, melyek tetejére esetenként parókával ellátott álfejet is helyeztek.¹³ Ez a hagyomány a tengerparton hosszú évszázadokra nyúlik vissza, és a halottak mellé helyezett inka tárgyak (jellegzetes korsók, ún. *aribalók*, szőttesek, *quipuk*) egyértelműen azt tanúsítják, hogy az inka korszakban is továbbélt.

A capacocha-múmiák

Az előbbi két esetben a mumifikálás helyi hagyományának inka kori továbbéléséről van szó, az alábbiakban viszont olyan mumifikálódott halottakra térünk ki, akik kizárólag az inka kultúrához köthetők. Számos koloniális szerző tett említést a *capacocha* szertartásról, amire évi rendszerességgel, a szükséges öntözővíz vagy éppen a föld termékenységének biztosítása érdekében került sor, de ezen túlmenően különleges alkalmakkor, például uralkodó koronázásakor és halálakor, trónörökös születésekor vagy éppen nagy katonai győzelmek alkalmával és természeti csapások (szárazság, vulkánkitörés, járvány) esetén is gyakorolták. A szertartás előzményeként a birodalom távoli vidékeiről gyűjtöttek Cuscóba, a birodalmi fővárosba, 5–10 éves lányokat és fiúkat, akiket párokba rendezve a város főterén rendezett szertartások, lakomák és áldozatok közepette összeházasítottak. Ezt követően előkelők és papok kíséretében magas hegyek csúcsára vitték, feláldozták és eltemették őket. Az áldozatokat a legfőbb inka isteneknek, a Napnak, a Mennydörgésnek, Viracochának, valamint a legfőbb helyi isteneknek ajánlották fel.

A koloniális források helytállóságát igazoló legkorábbi lelet 1896-ban került napvilágra, amikor egy bányász a dél-perui Chachani 6075 m magas csúcsán egy női holttestre bukkant különféle temetkezési mellékletek kíséretében. Azóta mintegy húsz gyermeket találtak, többségében lányokat. Csaknem mindegyik gyermek feláldozására az Inka Birodalom déli vidékein, 5300 és 6700 méteres magasságban került sor (legmagasabban a 6739 m magasán fekvő argentinai

¹² Jocelyn S. Williams–Melissa S. Murphy, Living and Dying as Subjects of the Inca Empire. Adult Diet and Health at Puruchuco-Huaquerones, Peru. *Journal of Anthropological Archaeology* 32 (2013) 165–179.

¹³ Diego Durand, Puruchuco-Huaquerones. Ein Inka-Friedhof in Lima. In: *Inka Könige der Anden*. Hrsg. von Doris Kurella–Inés de Castro. Stuttgart, 2013, 192–194.

Llullaillaco csúcsán), de ismert néhány példa alacsonyabban fekvő északi lelőhelyekről is, beleértve az ecuadori tengerparton fekvő La Plata szigetet is. A holttestek vizsgálata azt mutatta, hogy a gyermeket megfojtották vagy egy fejre mért csapással ölték meg, esetleg élve temették el. A chilei Aconcagua-hegyen eltemetett fiú esetében az is kimutatható volt, hogy halála előtt egy achiote (*Bixa orellana*) nevű növényből készült főzetet itattak meg vele. Ennek maradványait egyaránt azonosították a gyomortartalmában és az arcán talált hányás maradványaiban is,¹⁴ ami egyértelmű bizonyítéka annak, hogy az örök fagy birodalmában minden szerves anyag megőrződött, az emberi test éppúgy, mint a romlandó anyagból készült tárgyak. A feláldozott gyermekeket kerek gödrökbe temették el, magzati pózban, díszesen felöltöztetve és felékszerezve. Melléjük részben túlvilági útjukra szánt mellékleteket (például párokba rendezett agyagedényeket, kukoricát, chilit, kokaleveleket, lámákat), részben áldozatokat helyeztek. Ezek közül a legjellegzetesebbek a feltehetően termékenységű céllal elhelyezett, aranyból, ezüstből és *Spondylus* kagylóból készült apró férfi, női és lámaszobrok.

A Llullaillaco csúcsán feláldozott gyermekek DNS-e azt mutatta, hogy nem álltak egymással rokonságban, arra azonban fény derült, hogy a legidősebb lány a dél-perui Colca-völgy mai lakóival hozható genetikai kapcsolatba. A közép-chilei El Plomo csúcsán talált fiú ugyanakkor elég nagy biztonsággal a bolíviai magassíksíkon élő *collák*hoz köthető, azaz a genetikai vizsgálatok megerősítették a koloniális források azon állításait, hogy a feláldozásra szánt gyermekeket a birodalom különböző pontjairól gyűjtötték össze, de ugyanezt támasztják alá a halottak mellett talált egyes leletek is. Így az Aconcagua csúcsánál előkerült gyermek ruhája Peru középső tengerpartjáról származott, más sírokban lévő agyagedények pedig Cusco környékéről, a Titicaca-tó vidékéről, illetve a chilei Catarpéból.¹⁵

Uralkodói múmiák

Az első spanyol konkvisztádorok 1533 márciusában léptek Cuscóba, hogy magukkal vigyék az előző év novemberében foglyul ejtett inka uralkodó, Atahualpa váltságdíját. Célpontjuk a Coricancha, a birodalom legfőbb templomegyüttese volt. Az ott őrzött arany- és ezüsttárgyak összegyűjtése során figyeltek fel két, bebalzsamozottnak tűnő férfi múmiájára, akik kezükben aranypálcát tartottak. Visszaemlékezésük szerint közelükben aranymaszkos nő foglalt

¹⁴ Constanza Ceruti, Human Bodies as Objects of Dedication at Inca Mountain Shrines (Northwestern Argentina). *World Archaeology* 36 (2004/1) 103–122.

¹⁵ Tamara L. Bray–Leah D. Minc–María Constanza Ceruti–José Antonio Chávez–Ruddy Perea–Johan Reinhard, A Compositional Analysis of Pottery Vessels Associated with the Inca Ritual of Capacocha. *Journal of Anthropological Archaeology* 24 (2005) 82–100.



4. kép Inka királyi múmia szállítás közben

(Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*. I. Hely és év nélkül, 205.
(http://www.latinamericanstudies.org/incas/Nueva_coronica_1.pdf)

helyet, akinek az volt a feladata, hogy legyezővel tartsa távol a rovarokat. Ez volt az európaiak legelső találkozása egy elhunyt inka uralkodóval.

A következő találkozásra ugyanazon év decemberében került sor, amikor a Cuscót elfoglaló spanyoloknak egy bábinkára volt szükségük. Választásuk az általuk kivégzett uralkodó, Atahualpa egyik testvérére, Mancóra esett. A koronázás reggelén az új uralkodót hordszékén a város főterére vitték, oldalán apja, a néhány évvel korábban Quitóban elhunyt Huayna Capac múmiájával (4. kép). Őket a többi elhunyt uralkodó múmiája követte szolgálók kíséretében. Ezt követően győzelmeiket, tetteiket magasztaló énekeket adtak elő, és imákkal fordultak az inkák legfőbb istenéhez, a Naphoz. Szürkületkor a múmiákat visszavitték palotáikba, s ezek a szertartások több mint egy hónapon át ismétlődtek. Cuscóba történő 1534-es megérkezésekor ugyanezen a téren volt szemtanúja a Perut meghódító Francisco Pizarro egyik fivére annak, ahogy az összes inka múmiát leültették, majd tüzet gyújtottak előttük. Ebben a tűzben égették el a nekik szánt ételeket, hogy így tudják elfogyasztani azokat. Az ugyancsak eléjük helyezett

arany-, ezüst- és agyagserlegekbe kukoricasört töltöttek, amelyet aztán a tér közepén levő, idolnak tekintett kerek köre öntöttek, hogy az, az abba mélyített csatornákon át a földbe szivároгjon, így jutva el a Földanyához.¹⁶ Ugyancsak Pedro Pizarro volt a szemtanúja annak, amint Manco egyik vezére egy halott uralkodótól kérte meg egy nemesi családból való lány kezét. A hordszéken ülő inkának egy szóvivő adta át a kérést, majd közvetítette annak válaszát.¹⁷

A spanyolok természetesen nem tolerálhatták a számukra bálványimádással egyenértékű szokások fennmaradását, így amint kezükbe kaparintották a hatalmat, betiltották azokat. Az utolsó *Inti raymira* 1535-ben került sor. Ez volt a legfontosabb állami ünnepség, amelyet minden évben a júniusi napforduló idején, a kukorica érését követően tartottak. Ennek során az összes múmiát és idolt kihozták szentélyeikből, és két sorban leültették őket. Mindegyikben több mint 300 múmia kapott helyet. A résztvevők csendben várták a napfelkeltét, majd énekelni kezdtek, ami délig erősödött, utána halkult, végül napnyugtakor elhallgatott. Ekkor a múmiákat visszavitték szentélyeikbe. Ezzel a szertartással párhuzamosan a városban is áldozatokat mutattak be, s mindezt 8–9 napig ismételték. Amikor az ünnep véget ért, az uralkodó és családja a Coricancha aranyból és ezüsből formált növény- és állatszobrokkal teli kertjében szertartásosan megkezdte a föld feltörését a következő mezőgazdasági ciklushoz.

Érthető módon a helyiek bármi áron szerették volna megóvni a számukra minden másnál fontosabb relikviákat attól, hogy a spanyolok kezére kerüljenek. Cusco elestét követően némelyeket élelemtárolóban, másokat hatalmas korszokban vagy éppen falfülkében rejtettek el. Ez egészen 1559-ig sikerült is, amikor Andrés Hurtado de Mendoza alkirály azzal bízta meg a város főbírójává kinevezett, de krónikásként igazán híressé vált Juan Polo de Ondegardót, hogy végre eredményes kampányt indítson a bálványimádás ellen, s mint annak legfőbb szimbólumait, gyűjtse össze az uralkodók és családtagjaik múmiáit. Polo akciója olyannyira gyors és sikeres volt, hogy a kinevezését követő évre nem csupán az inka uralkodócsaládok még létező múmiáit sikerült felkutatnia és megszereznie, hanem a hozzájuk kapcsolódó uralkodói szimbólumokat is, sőt azokat a szobrokat is, amelyek bizonyos eseményeken „helyettesítették” az uralkodó múmiáját. Mielőtt végleg elhagyta volna hazáját, az ő házában tekintette meg ősei földi maradványait Garcilaso de la Vega, egy inka hercegnő és Francisco Pizarro egyik alvezérének fia. Elmondása szerint azok tökéletes állapotban voltak, úgy felöltöztetve, mintha elevenek lennének, még a királyi fejpántot is viselték. Amikor megérintette anyja nagybátyjának, Huayna Capacnak egyik ujját, az olyan érzést keltett benne, mintha fából lenne.¹⁸

¹⁶ Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Peru*. Lima, 1986.

¹⁷ Pizarro, *i. m.*, 53–54.

¹⁸ Garcilaso de la Vega, *El Inca. Primera parte de los comentarios reales*. Lisboa, 1609, Libro V. Cap. XXVIII, 127.

A múmiák közül azonban hiányzott dédapja, Tupac Inka Yupanqui múmiája, az ugyanis még a spanyolok megérkezése előtt, az inka polgárháború idején megsemmisült. A győzelemre álló Atahualpa Inka hadvezérei nemcsak az ellenlábás Huascar Inkát támogató leszármazottakat tizedelték meg, hanem még azok egyenes ági felmenőjének, Tupac Inka Yupanquinak a múmiáját is elégették! Hasonló sors jutott osztályrészül a birodalmi hódításokat elindító Viracocha Inkának is, az ő múmiáját Gonzalo Pizarro égette el a spanyol behatolást követően. Garcilaso látogatása után Polo az általa összegyűjtött múmiák egy részét Limába küldte, hogy az alkirály is megsemmisíthesse azokat, a többi Cuscóban titokban eltemette, nehogy ismét a helyiek kezébe kerülve továbbra is a bálványimádás tárgyául szolgáljanak. A Limába került múmiákat a San Andrés Kórházban állították ki, ahol több mint nyolcvan évig voltak láthatók. Későbbi sorsuk ismeretlen, az ezredforduló környékén ott végzett radarvizsgálatok és ásatások során nem sikerült a nyomukra bukkanni.

Minthogy valamennyi uralkodó és családtagjának múmiája megsemmisült vagy elveszett, nincs lehetőség annak vizsgálatára, hogy az inkák milyen tartósítási eljárásokat alkalmaztak, legalábbis az uralkodócsaládok tagjai esetében. Így kizárólag a koloniális szerzők szűkszavú beszámolóira hagyatkozhatunk. Elmondásuk szerint az inka halála után belső szerveit eltávolították, testét kiszárították, bitumennel és főzetekkel konzerválták. Ennek eredményeként „a test olyan ép volt, mintha élő emberé lenne, szemei aranyból és szőttesből készültek, olyan jól, hogy az ember nem veszi észre, hogy nem valódiak...” Az így előkészített holttestet öt vagy hat pompás köpenybe öltöztették, továbbra is viselte a királyi bojtot, az arany fülkorongokat, karpereceket, fejdíszeket. Feleségei és szolgálói kíséretében székre helyezve földalatti sírba vagy saját palotájában helyezték el, istenként tisztelték, és továbbra is úgy kezelték, mintha élne.¹⁹ Leszármazottai és szolgálói ápolták tovább kultuszát, saját birtokkal és nyájakkal. Ezek szolgáltak arra, hogy a túlélő rokonságot, a szolgaszemélyzetet ellássák, illetve az elhunyttal kapcsolatos szertartásokat elvégezzék.

Összegzés

Amikor azt próbáljuk megérteni, hogy a Középső-Andok ősi népeit mi vezette abban, hogy akár a természetre bízva, akár emberi beavatkozással próbálták megőrizni elhunyt felmenőik holttestét, abból kell kiindulnunk, hogy számukra a halál nem az elhunyt pályafutásának végét, hanem az ősök közé emelkedés lehetőségét jelentette. A halál aktusa kettős átmenetet jelentett: az életből a

¹⁹ John Howland Rowe, Behavior and Belief in Ancient Peruvian Mortuary Practice. In: *Tombs for the Living. Andean Mortuary Practices. A Symposium at Dumbarton Oaks 12th and 13th October 1991*. Ed. by Tom Dillehay. Washington D.C., 1995, 27–42.

halálba a halotti rítuson keresztül, majd a halálból az össze válásba a másodlagos temetés és kultikus objektummá alakulás révén. A közösség alapító őst a jólét, a termékenység, a gazdagság és a biztonság legfontosabb forrásának tartották, mivel úgy tekintettek rá, mint aki közvetítőként működik az élők és a természetfeletti világ között. A leszármazottak e jótétemények érdekében tisztelték a közvetítésben szerepet játszó felmenőiket és mutattak be áldozatokat nekik. Ezért tartották szükségesnek a holttesthez való közvetlen hozzáférés biztosítását a temetést követően is. Mindezek mellett azt is tekintetbe kell vennünk, hogy az írás nélküli társadalmakban az életfeltételeket biztosító források birtoklásának legitimációját a közösséget körülvevő tájban elhelyezkedő különféle objektumok, szentté váló helyek: sziklák, források, ősök sírhelyei, valamint a hozzájuk kapcsolódó mitikus történetek jelentették,²⁰ így emiatt is fontos érdek fűződött az elhunytak testének minél további megőrzéséhez.

Mummies and mummification in the ancient Andes

János GYARMATI

The extreme dry desert coast of the Central Andes and its dry and cold highlands are particularly favourable to the preservation of organic materials such as the human body. This circumstance may be one of the reasons why the ancient Peruvian peoples tried to preserve the corpses of their relatives whether they are mummified naturally or subjected to human interference. The other reason is in the belief that dead ancestors have mediated between living people and the world of gods. This paper presents from the earliest Chinchorro mummies to the last Inca rulers how varied procedures have been used to preserve the human body or parts thereof, and for what purposes the so-preserved bodies were used.

²⁰ Isbell, *i. m.*, 70–98.

Péri Benedek

Muhammad Fuzūlī (1483–1556) 166. gazelje¹ és első magyar fordítása I.

A 15. század vége, a 16. század első fele a klasszikus török nyelvű (azeri, oszmán, csagatáj) költészeti hagyományok kialakulásának és kanonizálódásának kora. A korábban szinte kizárólag a klasszikus perzsa költészeti hagyomány felé tekintgető, annak mintáit másolni, utánozni igyekvő török nyelvű költészet alkotói a század fordulóján egyre nagyobb magabiztossággal kezelik a török nyelv számára idegen metrikai szabályokat,² s felszabadultan, könnyed kézzel, invenciózusan, önálló ötleteket is felvonultatva használják a nagyrészt a klasszikus perzsa költészetből átemelt formai, képi világot és az ezzel szorosan összefüggő nyelvi megoldásokat.³ A 13–14. század gyakran két nyelven, perzsául

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2018.1.115>

¹ A címben jelölt sorszám Gölpınarlı kritikai kiadását követi. A tanulmányban szereplő török nyelvű Fuzūlī idézetek többségükben a következő kiadásból valók: Abdalbaki Gölpınarlı, *Fuzūlī dīvānı*. İstanbul, 2005. Amennyiben az idézet más kiadásból való, azt külön jelezzük.

² Fuzūlī egyik *kit‘ájában*, melyben nem kisebb célt tűz maga elé, mint a török költészeti hagyomány útjának kitaposását, még arról ír, hogy azért több a perzsa nyelvű vers, mert a török nyelvet nagyon nehéz az idegen szabályokhoz igazítani:

Ol sebebden Fārsī lafz ile çokdur nazm kim

Nazm-i nāziük Türk lafz ile iğen düşvār olur

Lehçe-i Türki kâbul-i nazm ü terkib etmeyüb

Ekser-i elfāzı nā-merbüū u nā-hemvār olur

Bende tevfiķ olsa bu düşvārı āsān eylerem

Nev-bahār olgaç dikenden berg-i gül izhār olur

„Azon oknál fogva számosabb a perzsa nyelvű költemény,

Mert török nyelven elegáns verset írni nehéz.

A török nyelv nem tűri a verselést, a rendet,

Legtöbb szava nem illik, nem való a versbe.

Ha szerény személyem égi segítséget kap, azt, ami nehéz, könnyűvé teszi,

Ha eljön a kikelet, a tövisek közt rózsza szirma nyílik.”

Fuzūlī, *Türkçe divan*. Haz. İsmail Parlatır. Ankara, 2012, 387.

Az oszmán-török forráskiadások eltérő transzkripciósi rendszere szükségessé tette a tanulmányban közölt idézetek átírásának egységesítését. Jelen tanulmányban a török és a perzsa idézetek az *International Journal of Middle East Studies* gyakorlata szerint, a Dávid Géza és Fodor Pál által kiadott, szultáni tanácsi rendeleteket tartalmazó kötet előszavában leírt elvek figyelembevételével szerepelnek (Dávid Géza–Fodor Pál, „Az ország ügye mindenek előtt való”. *A szultáni tanács Magyarországra vonatkozó rendeletei (1544–1545, 1552)*. Budapest, 2005, 73–75.). A személynevek, perzsa érintettek esetében is az oszmán-török átíráshoz igazodnak.

³ A formálódó török nyelvű költészeti alkotások értékelésében azonban még sokáig perzsa költők alkotásai jelentik az igazodási pontot (Talat S. Halman, Rev. to Andrews, W. G.,

is és törökül is verselő, a török nyelvű verselésben az arab–perzsa költészeti hagyomány szigorú szabályainak török nyelvű adaptációjával kísérletező költők erőfeszítései nem voltak hiábavalók. Az olyan jó tollú és tudatos poétáknak köszönhetően, mint Anatóliában Aḥmed pasa (1426–1497) és Necātī (megh. 1509), az azeri nyelvterületen Nesīmī (megh. 1417), Közép-Ázsiában Mīr ‘Alī-šīr Nevāyī (1441–1501) a 15. század végére, a 16. század elejére kiérlelődött és megszilárdult a törökség három több-kevesebb mértékben egymásra is ható klasszikus költészeti hagyománya.⁴

A török nyelvű költészeti kánon kodifikációjával egy időben felnőtt egy olyan költőgeneráció, melynek alkotásai sok esetben valóban megközelítették a klasszikus és kortárs perzsa költők verseinek művészi színvonalát, sőt bizonyos esetekben felül is múlták azokét.

A török nyelvű irodalom, s azon belül a költészet művelése iránti érdeklődés ily mértékű növekedését a török népek lakta területek keleti és nyugati felében is, más-más megfontolásoktól vezéreltetve ugyan, de a török nyelvű írásbeliség klasszikus hagyományának megteremtését fontosnak tartó társadalmi elit

An Introduction to Ottoman Poetry. Minneapolis, Minnesota and Chicago, 1976. In: Talat S. Halman, *The Turkish Muse. Views and Reviews*. Syracuse, 2006, 78.). Ennek igényét jól jelzi, hogy a törökül író költők verseikben gyakran a török gazelköltészet hagyományában példaképnek számító perzsa szerzők, Hāfiz (1325–1389), Amīr Hüsrev Dihlavī (1253–1325), Kemāl Hucendī (megh. 1400), Selmān Sāvecī (megh. 1396), ‘Abd al-Raḥmān Cāmī (1414–1492) teljesítményével versengenek. Gazeljeik záró párverseiben gyakran arról igyekeznek meggyőzni olvasóikat, hogy versüket a mércéül választott perzsa nagyság is elégedetten vagy éppen irigykedve olvasná. Így például Necātī a 15–16. század fordulóján a közel száz évvel korábban elhunyt perzsa költőhöz méri saját teljesítményét.

Necātī nüktelerinden duyan idi rūh-ı Kemāl

Düşerdi uşbu kelāmı görüb kemāle şama‘

„Nedzsātī elmésségét hallotta Kemāl [Hucendī] szelleme

E szavakat hallva a tökéletességre [*kemāl*] kezdett vágyakozni.”

Ali Nihat Tarlan, *Necati Beg Divanı*. İstanbul, 1997, 306. Hayālī alábbi párversében a 13–14. században élt Amīr Hüsrev és a közeli kortárs, Cāmī jelenti a mércét.

Ey Hayālī bānı derdi Hüsrev-i mülk-i suhan

Şeyh Cāmī şî‘r-i rengînüm iştise Cām’da

„Ó, Hayālī! Nekem azt mondta volna: a szó birodalmának királya (Hüsreve) [vagy],

Ha színes versemet Cāmban hallotta volna sejk Cāmī.”

Ali Nihat Tarlan, *Hayālī Bey Dîvânı*. İstanbul, 1945, 352.

Mivel jelen tanulmány egyik célja azt bemutatni, hogy Fuzūlī miként használta fel a klasszikus török és perzsa költészeti hagyomány egyes elemeit, hogyan építette be saját költészetébe az elődök és a kortársak ötleteit, megoldásait, a tanulmányban idézett perzsa és török példák Fuzūlī előtt élt költőktől vagy Fuzūlī kortársaitól származnak.

⁴ A perzsául vagy perzsául is verselő költőkről ld. Ahmet Kartal, Anadolu’da Farsça şiir söyleyen Türk şairler (XI–XVI. yüzyıllar). In: *Türkler*. VII. Ankara, 2001, 682–695; Taḥsīn Yazījī, *Pārsī-nivīsān-i Āsyā-yi saghīr*. Tehran, 1371 [1992]; Taḥsīn Yazıcı–Osman G. Özgüdenli, Persian Authors of Asia Minor. Part 1–2. In: *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/persian-authors-1>; <http://www.iranicaonline.org/articles/persian-authors-2>. (2018. május 24.)

segítette elő. A timurida hercegek és uralkodók, akiket legitimációjuk egyszerre kötött az iszlám világához és a török-mongol hagyományhoz, egyfomán pártolták és művelték az őket az iszlámhoz kötő perzsa és a török-mongol világhoz kapcsoló török nyelvű irodalmat.⁵ Példájuknak köszönhetően a török klasszikus költészetben általánossá lett egy olyan jelenség, amely a perzsa irodalomban inkább ritkaságnak számított.⁶ Uralkodók kaptak kedvet a verseléshez, s munkálkodásuk nagy lökést adott a török nyelvű költészetnek. A keleti török költészeti hagyomány jelentős képviselőjének számít a mughal dinasztia megalapítója, Ẓahīr al-Dīn Muḥammad Bābur (1483–1530), fő ellenfele, Muḥammad Šibānī özbek kán (1451–1510) és az egyik első sejbanida uralkodó, Ubaydullāh kán (1534–1539). Az azeri irodalomból a karakojunlu dinasztia uralkodója, Cihānšāh (1439–1467) és az első szafavida sáh, a Muḥammad Šibānī a mervi csatában legyőző, verseit Ḥatāyī néven jegyző I. Ismā‘īl (1487–1524) török nyelvű költészete érdemel említést.

Az oszmán államban a birodalmi intézményrendszer kiépítésével párhuzamosan teremődik meg az igény a perzsa hagyományból építkező, mégis önálló oszmán-török klasszikus irodalmi tradíció létrehozására. A folyamatok mögött álló államhatalom jelenléte, a tudatos törekvés, jól tetten érhető abban a legendában, amely szerint II. Bāyezīd szultán (1481–1512), aki ‘Adlī költői néven maga is írt verseket, parancsot adott a már említett Aḥmed pasának, hogy a Mīr ‘Alī-šīr Nevāyītől ajándékba kapott gazeleket mintául véve írjon költeményeket. A korabeli irodalomkritikusok szerint a pasa költészete a csagatáj minták utánzása során óriási változásokon ment keresztül, „versei megnyerőek lettek, stílusa pedig tetszetőssé vált”.⁷ A klasszikus oszmán hagyomány létrehozásából a társadalmi elit legelőkelőbb rétegei is kivették a részüket. Szultánok és hercegek egész sora írt verseket, ám mind költői szövegeik mennyiségét, mind művészi értékét illetően messze kiemelkedik közülük a leginkább perzsául alkotó I. Selīm (1512–1520) és fia, a Muḥibbī költői néven közel hármezer gazelt szerző I. Süleymān szultán (1520–1566).⁸

A korabeli források tanúsága szerint az uralkodó családok tagjai mellett kevésbé előkelő származású költők tömege is aktív részese lett az irodalmi közéletnek, s a költészet művelése – elsősorban az Oszmán Birodalomban – lassan közüggé nemesedett.

Ebben a virágzó és inspiráló közegben élte le életének egy részét és alkotott jelentőset Muḥammad Fuzūlī (1480–1556) a klasszikus azeri és oszmán költé-

⁵ Péri Benedek, *Az indiai timuridák és a török nyelv: A török írás- és szóbeliség a mogul-kori Indiában*. Piliscsaba, 2005, 67–68.

⁶ A timuridákat megelőző korok költő uralkodóihoz ld. Kishan Parshad, *Shi‘r-i Fārsī va salāṭīn va ‘umarā*. Hyderabad, 1346/1927, 5–13.

⁷ Kınalı-zade Hasan Çelebi, *Tezkiretū ‘ş-suarā*. I. Haz. İbrahim Kutluk. Ankara, 1998, 135.

⁸ A verseket író oszmán uralkodók költeményeiből szemelvényeket közöl Mustafa İsen–Ali Fuat Bilkan, *Sultan Şairler*. Ankara, 1997.

szet egyik legkiemelkedőbb és legtermékenyebb alkotója, aki bár prózai műveket is írt, elsősorban költői alkotásai okán ismert és elismert. Műveit három nyelven vetette papírra: arabul, perzsául és törökül, ami azt mutatja, hogy mind a három klasszikus irodalmi hagyományban otthonosan mozgott.

Az arab és a perzsa költők mellett jól ismerte a klasszikus török költészeti tradíció valamennyi ágát. Írt költői válaszokat, parafrázisokat (*cevāb, nazīre*) a 15. századi oszmán gazelköltészet meghatározó alakja, Necāfī verseire, az azeri Hābībī (megh. a 16. század második évtizedében) gazeljeire a keleti török (csagatáj) nyelven verselő Luṭfī (megh. 1492?) és Nevāyī költeményeire.⁹ Török nyelvű életműve mennyiségre nézve is tekintélyt parancsoló. Hosszabb lélegzetű elbeszélő költeményein kívül, melyek közül leginkább a Leylā és Mecnūn szerelmének történetét elbeszélő eposz lett híres, egy több mint 300 gazelt tartalmazó versgyűjteményt, *dīvānt* hagyott az utókorra.¹⁰

Költői teljesítményének értéke, jelentősége ellenére Magyarországon alig ismert szerző. Magyar fordításban mindössze pár verse olvasható két, oszmán-török költők verseit tartalmazó irodalmi antológiában. A kettő közül az újabb, s talán ismertebb, Hazai György és Árpád Imre szerkesztésében 1961-ben megjelent kötet, amely Vas István, illetve Kónya Lajos fordításában Fuṣūlī két gazelje mellett egy rövid szemelvényt tartalmaz *Leylā ü Mecnūn* című elbeszélő költeményéből.¹¹

A korábban napvilágot látott, s Fuṣūlīén kívül csak oszmán-török költők verseit tartalmazó másik antológia szerkesztője és egyben fordítója a turkológia történetében nem annyira vonatkozó irodalmi tanulmányairól, mint inkább a csuvas ősvallásról írt monográfiája és csuvas folklórgyűjtése okán ismert és emlegetett Mészáros Gyula (1883–1957). A *Török költők* címen 1910-ben közölt kis kötet, melyhez a méltató előszót Vámbéry Ármin írta, Fuṣūlītól két gazel magyar fordítását tartalmazza.¹²

Jelen tanulmánynak, mely ezek közül az egyiket veszi tüzetesebben szemügyre, kettős a célja. A részletes elemzés egyfelől azt igyekszik kideríteni, hogy a Gölpınarlı-féle kritikai kiadásban a 166. sorszámot viselő gazel mennyire eredeti,¹³ vagyis a klasszikus török és a mintaképül szolgáló perzsa költészeti

⁹ Hasibe Mazioğlu, Fuṣūlī ve Türk dünyası. In: Hasibe Mazioğlu, *Fuṣūlī üzerine makaleler*. Ankara, 1997, 231–242.

¹⁰ Az egyes kiadásokban a gazelek száma és számozása eltérő lehet. A jelen cikkhez felhasznált szövegkiadások a következők: Hāmid Araslı, *Füzüli eserleri*. I. Baki, 2005, 193; Gölpınarlı, *i. m.*, 91; Ali Nihat Tarlan, *Fuṣūlī divanı şerhi*. Ankara, 2005, 416–418; Fuṣūlī, *Türkçe divan*. Haz. İsmail Parlatır. Ankara, 2012, 286–287; Fuṣūlī, *Türkçe divan*. Haz. Kenan Akyüz–Süheyl Beken–Sedit Yüksel–Müjgan Cunbur. Ankara, 1958, 285.

¹¹ *Szenvedélyek tengere. A török költészet antológiája*. Szerk. Árpád Imre–Hazai György. Budapest, 1961, 25–30.

¹² Mészáros Gyula, *Török költők*. Budapest, 1910, 74–75.

¹³ Gölpınarlı, *i. m.*, 91.

hagyomány gyakran közhelyesnek tűnő képei, megfogalmazásai mögül mennyire hallatszik ki a költő saját hangja. Másfelől a magyar fordítást az eredetivel összevetve azt vizsgálja, hogy Mészáros Gyula a magyarítás során miként nyúlt a vershez, és mennyire sikerült hűen visszaadnia a török nyelvű költemény formáját és tartalmát. Vagyis az összehasonlító vizsgálaton keresztül annak igyekszik utánajárni, hogy mennyire lehet vagy mennyire érdemes versként fordítva, prózai kommentárok nélkül magyarul átadni egy klasszikus török gazel hangulatát, a költői szöveg első pillantásra is látható és értelmezhető felszíne alatt rejtőzködő sokréttű világát.

A szöveg eredetije a fentebb hivatkozott kiadás szerint a következő:

*Dehenin derdüme dermān dediler cānānuñ
Bildiler derdümi yoktur dediler dermānuñ*

*Olsa maḥbūblaruñ ‘ıskı cehennem sebebi
Hūr-u gulmānı ḳalur kendisine Rıdvānuñ*

*Urmazam sıḥḥat üçün merḥem oḳuñ yāresine
İsterem çıḳmaya zevḳ-ı elem-i peykānuñ*

*Ne bilir oḳumayan muṣḥaf-ı hüsnüñ vaşfin
Yere gökten ne üçün indiğini Ḳur’ānuñ*

*Yerden, ey dil göḡe ḳavmışdı sirişkim meleḡi
Onda hem ḳoymayacaḳdur oları eḡḡānuñ*

*Geçti mey-ḥāneden il, mest-i mey-i ‘ıṣḳuñ olub
Ne meleksen ki ḥarāb etdüñ evin Şeyṭānuñ*

*Ey Fuzūlī olubam garkā-i girdāb-ı cünün
Gör ne ḳahrın çekerim döne-döne devrānuñ*

Mészáros Gyula a verset a következőképp ültette át magyarra:

„Azt mondták, hogy meggyógyulok a csókjától egyszer,
S más azt mondja, nincs már az én bánatomra gyógszer.

Ha az Alláh szerelmünkért kárhozatot adna,
a Mennysereg húrj-serge magára maradna.

Nem kell annak csapszék többet, aki meglát téged,
Sátán háza hatalmának mért vetettél véget...?

Nyilad sebe hadd sajogjon, nem kell rája balzsam,
Bennem törött nyílnak hegyét minek is bolygassam?

Honnét tudja a tudatlan, hogy Alláh mivégből
Küldött nekünk Kórán-könyvet a szent, magas égből.

Az angyal sem várná ki a könnyeimnek végét,
Siralmammal az égben sem hagynék neki békét.

Hej Fuzulī, míg a Dsennet forgatagján álmodsz,
Úgy látszik, hogy a sors-örvény hullámain hanyódsz.”¹⁴

A két szöveg összevetését első lépésként a formai kritériumok vizsgálatával érdemes kezdeni.

A klasszikus török gazel-irodalom hagyományaihoz híven Fuzulī gazelje is a perzsa–török időmértékes verselés szabályai szerint íródott. Szerzője verse mértékül egy, a török költészetben sokat használt mértéket, a *remel-i müsemmen-i mahbūn-i mahzūf* nevű metrumot választotta, mely az európai időmértékes rendszerben a x x - - | - x - - | x x - - | x x - - | x x - / - - képlettel írható le.¹⁵

¹⁴ Gölpınarlı és Mészáros Gyula más-más szövegváltozat alapján dolgozott. Ez magyarázza, hogy a fordításban és az eredeti szövegben a párversek (bejtek) sorrendje nem azonos. A tanulmányban a bejtek a török eredeti szerinti sorrendben szerepelnek.

¹⁵ A klasszikus arab–perzsa–török verselési rendszer (*‘arūz*) alapegysége nem a szótag, hanem a szavak írásképeiben jelen lévő betű (*harf*). A betűkből (mássalhangzókból) épülnek fel a következő szint metrikai egységei, a *sebeb* és a *veted*. Ezekből állnak az alapverslábak. A verslábak és változataik jelölésére a klasszikus arab–perzsa–török rendszer hagyományosan az arab *fa ‘ala* ‘csinál’ ige írásképeiben szereplő mássalhangzókból (*f*, *‘*, *l*) álló képleteket használ. A Fuzulī által itt alkalmazott versmérték neve arra utal, hogy egy-egy párversben (bejtben) nyolc ütem található, melyek a *remel* nevű versmérték alapverslábához képest kétféleképpen is módosulnak. A *mahbūn* terminus azt jelenti, hogy a verstani rendszerben a *fā ‘ilātun* képlettel jelzett alapütem *fe ‘ilātumra* módosul. Ez az európai időmértékes rendszerre lefordítva azt jelenti, hogy az alapütem első, hosszú szótagja megrövidül és - x - - helyett x x - - lesz. A változás csak a felsor (*mişrā* ‘) középső két ütemére nézve kötelező érvényű, az első ütem esetében csak lehetőség. Az első ütem *fe ‘ilātun* helyett lehet *fā ‘ilātun*, vagyis a *remel* alapütem is. Fuzulī gazeljében az első párvers első és az ötödik párvers második felsorát kivéve valamennyi első ütemben ez a helyzet. A versmérték nevében szereplő *mahzūf* kifejezés a felsorok utolsó ütemének változására utal, arra, hogy ezekben az ütemekben az eredeti *fā ‘ilātun* helyett *fe ‘ilun* áll. Az utolsó ütem tehát megrövidül. Amint az látható, Fuzulī gazeljében ez a rövidülés hol egy, hol két szótag elvesztését jelenti. A *remel-i müsemmen-i mahbūn-i mahzūf* mérték esetében ugyanis megengedett, hogy az utolsó ütem a *mahzūf* változás miatt elvárt *fe ‘ilun* (x x -) helyett *fa ‘lun* (- -) legyen.

Metrikai szempontból a versben kevés pontatlanságot lehet felfedezni. A költő csupán az V. párvers első félsorában és az utolsó párvers második félsorában nyúl az *imāle-i maḵṣūre*, a török szavakban található rövid magánhangzók megnyújtásának nem túl elegánsnak számító eszközéhez (*oḵumayan* (x) - | x x -, illetve *dōne* (x) - | x).¹⁶

Fuzūlī gazelje formailag tökéletesen megfelel a versforma követelményeinek. Az első párverset páros rím zárja, s a rím minden második félsorban viszsztatér. Fuzūlī ebben a költeményében a perzsa–török költészet egyik gyakori és terebélyes, sok lehetőséget kínáló rímbokrához nyúlt. Az *-ān* rím a költő török és perzsa nyelvű verseiben is többször előkerül.¹⁷ A fenti gazelben a rímelő sorokat *redīf*, azaz refrén zárja, amely jelen esetben *-lī*. A török nyelvű költészetben a kétértelműsége miatt viszonylag gyakran választott refrént a versben Fuzūlī is hol birtokos esetragként *-(n)lī*, hol pedig E/2 birtokos személyjelként *-(l)lī* használja.¹⁸

A metrum, a rím és a refrén hármasa a versek stílusa (*ṭarz*) és kulcsszavai mellett a klasszikus gazelek egyik legfontosabb egyedi ismertetőjele, mely nagy vonalakban segíthet elhelyezni a produkciót a klasszikus költészeti hagy-

¹⁶ Az *imāle-i maḵṣūre* bocsánatos metrikai pontatlanság, tulajdonképpen költői licencia a török verstanban, amelyet az tett esetenként szükségessé, hogy a klasszikus perzsa időmértékes verselési rendszer átvételének idején a klasszikus török irodalmi nyelvekben nem voltak hosszú magánhangzók. Az utolsó párvers második félsorában kétszer szereplő *dōne* szó példája jól mutatja, hogy az *imāle-i maḵṣūre* a török költészetben *poetica licencia*. Az első *dōne* szó első magánhangzóját ugyanis hosszúnak kell olvasni, de ugyanez a magánhangzó a második *dōne* szóban már rövid. Bár a török szavak magánhangzóinak megnyújtása megkönnyítette a versírást, a jó költők többsége igyekezett ezt elkerülni vagy legalább a minimális mértékűre szorítani. A klasszikus török költői hagyományok kialakulásával és megszilárdulásával a költők egyre kevesebbet éltek az *imāle-i maḵṣūre* eszközével. Úgy tűnik, hogy a szóban forgó lehetőséggel nem minden rövid magánhangzó esetében lehet élni, de ilyen irányú elemzés híján erről ennél több egyelőre nem mondható. Az azonban bizonyos, hogy a török szavak rövid magánhangzóival ellentétben, az arab és a perzsa jövevényszavak rövid magánhangzóinak nyújtása durva metrikai hibának számított. Az *imāle-i maḵṣūre* jelenségéről ld. Haluk İpekten, *Eski Türk edebiyatı nazım şekilleri ve aruz*. İstanbul, 2002, 145–150.

¹⁷ Fuzūlī török nyelvű költészetében az egyik leggyakrabban előforduló rím, amely a rímek kb. 20%-át teszi ki. Az *-ān* rímet tartalmazó török nyelvű gazelek a Gölpınarlı-féle kiadásban a 6., 8., 17., 22., 24., 32., 35., 42., 46., 52., 69., 74., 78., 79., 82., 84., 85., 92., 97., 102., 106., 119., 124., 130., 134., 135., 136., 137., 141., 145., 146., 147., 160., 161., 162., 164., 166., 171., 182., 185., 187., 197., 202., 203., 205., 206., 208., 209., 215., 216., 220., 222., 224., 234., 238., 242., 246., 267., 292., 294., 298. és 301. sorszámmal kapták.

¹⁸ A *redīf* a rímelő félsorokban a rím után álló, refrénszerűen ismétlődő szó, kifejezés vagy toldalék (rag, képző, jel). Nem elképzelhetetlen, hogy a török birtokos esetrag *redīf*ként való használata klasszikus perzsa mintákat követ. A klasszikus perzsa *-rā* ragot egyes szövegek *iżāfet* jelentésben használják. (Vö. Douglas Craven Phillott, *Higher Persian Grammar*. Calcutta, 1919, 52.). Maga Fuzūlī is így tesz *Nihān mī-sūḵht çūn ātish-i dīl rishā-yi jān-rā* („A szív tüze láthatatlan elégette életem fonalát”) kezdetű verse negyedik párverse második félsorában: *Aṣar bīnīd dāgh-i 'ishq ān gülbarḡ-i khandān-rā* („A szerelem billogát ama nevető rózsának a nyomaként lássátok”). Hasibe Mazıoğlu, *Fuzūlī: Farsça divan. Edisyon kritik*. Ankara, 1962, 252.

mány kontextusában. Gyakran megmutatja, hogy egy adott vers költői válasz-e (*naẓīre*) más, korábban élt vagy éppen kortárs költők műveire, ahogy azt is, hogy a szóban forgó gazel megihletett-e más szerzőket, vagyis mások írtak-e rá költői válaszokat. Ezen ismérvek alapján úgy tűnik, hogy a vizsgált Fuzūlī-versnek nincs közvetlen előzménye. A gazel rímshavainak és kulcsszavainak vizsgálata azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy bár a versmérték-rím-refrén hármasa valószínűleg Fuzūlī találmánya, a rímshavak kiválasztásakor mindenképpen befolyásolta őt az a harminc oszmán gazel, amely az ő versétől csak a versmértéket tekintve tér el.

Az *-ān* rím és az *-lī* refrén egy másik metrummal kombinálva (*hezec-i müsemmen-i sālīm*, x - - - | x - - - | x - - - | x - - -) nagyon népszerű volt a 15. század végi, 16. század eleji oszmán költészetben. Şeyhī (megh. 1429 után) alapverse híres költők egész sorát ihlette meg, köztük Fuzūlīt is, s ennek megfelelően a 166. gazel elemzése során, a lehetséges előképek, modellek keresésekor, ezeket a verseket is figyelembe kell venni.¹⁹

Ami a formai jellemzők közül az elsőt illeti, a fordításra csak rápillantva is rögtön látszik, hogy Mészáros Gyula magyarítása nem követi az eredeti metrumot, sőt nem is időmértékben íródott. A magyarított versnek azonban mégis jól meghatározható ritmusa van, amely a magyar fül számára ismerősen cseng. A kötet előszavában Mészáros azt írja, szándékosan választotta az „ütemes mértéket”.²⁰ A versmérték nem más, mint a magyar népköltészetből jól ismert, egyik leggyakoribb változatában 4, 4, 4, illetve 2 szótagot tartalmazó ütemekből építkező kanásztánc ritmus.²¹ Könnyen elképzelhető, hogy a fordítót választásában az vezette, hogy ha már az időmértéket nem tudta visszaadni, legalább a sorok szótagszámát meg kívánta tartani. Mindenesetre erre enged következtetni a második párvers második félsora, ahol a szótagszám megtartása érdekében az „a Mennysország húrí-serege” kifejezés helyett a furcsán hangzó „a Mennysország húrí-serge” áll.²²

¹⁹ Edirneli Nazmī, *Mecma‘u’n-Nezā‘ir*. Haz. Fatih M. Köksal. Ankara, 2012, 1491–1507; Kamil Ali Gynaş, *Pervane Bey mecmuası*. II. İstanbul, 2014, 572–585.

²⁰ Mészáros, *i. m.*, 8.

²¹ A kanásztánc ritmusáról lásd Vargyas Lajos, *A magyar vers ritmusa*. Budapest, 1952, 68–91. A Mészáros-féle fordítás jól énekelhető az *A barátok, a barátok facipőben járnak* kezdetű kanásztánc dallamára. A kanásztánc ritmus nemcsak a népköltészetből ismert. Ezt használta például Arany János a *Pázmán lovag* című vígballadájában (pl. „Nem vagyok én boros ember – bor nekem a bánat! Megkövetem, ha szabadabb szóra nyitom számat!” *Arany János összes költeményei*. <http://mek.oszk.hu/00500/00597/html/vs185304.htm>) vagy Weöres Sándor az *Ugrótáncot jókedvemből* címet viselő gyermekversében (pl. „Kifogtunk a Küküllőből három rocska rákot, Vásárhelynél ágyu bömből köpködi a lángot.” Weöres Sándor, *Ha a világ rigó lenne*. Budapest, 1973, 25.)

²² A „serege” szó középső szótagjának elhagyása teljesen szükségtelen volt, a szótagszám megtartása másképp is megoldható lett volna. Például így: „a mennyei húrí sereg magára maradna.”

Mészáros nemcsak az eredeti versmértéket változtatta meg, hanem a gazel rímképletéhez sem ragaszkodott. A egymásra rímelő félsorokat záró *redifet* elhagyta, s a gazelre jellemző *aa ba ca* ... rímképletet a párverseket lezáró páros rímre cserélte: pl. egyszer–gyógyszer, adna–maradna. Döntését a következő szavakkal indokolta: „Sajátságosan nehéz és mégis egyhangú versforma ez a török, arab és perzsa irodalomban, egy és ugyanazon rímet visz végig mindenhol az időmértékes párversekben, – magyarra átültetve sok helyütt bántaná az ízlésünket”.²³

Mészáros Gyula tehát az eredeti versmértéktől és rímképlettől eltérve egy olyan megoldást választott, amelynek nyomán formailag egy megmagyarított, „népdallá” változtatott, de a magyar olvasó megszokott ízlésvilágához közelebb álló verset kapott. Vajon a Fuzüli-gazel tartalmával is ezt tette-e?

Az eredeti vers ‘*âşikâne*’ szerelmes’ stílusban íródott gazel, amely a klasszikus költészet hagyományainak megfelelően a szeretett lény után reménytelenül sóvárgó szerelmes szenvedéseit állítja a középpontba.²⁴ A költő kedveséről a hagyományos gazelekből szinte semmi közelebbit nem lehet megtudni. Ahogy a szándékoltan a többértelműsége és a többféle interpretáció lehetőségére építő versek gyakran csak sejtetni engedik, hogy egy-egy gazel egy ember iránti vonzalomról (‘*ışık-i mecâzî*’) vagy az Isten iránti odaadásról (‘*ışık-i hakîkî*’) szól-e, gyakran az sem derül ki, hogy ha a költő kedvese teremtett lény, akkor nő-e vagy férfi az illető, hiszen a klasszikus költészet a kedvest hagyományosan maszkulin tulajdonságokkal ruházza fel.²⁵

A szerelmes gazelek lényege inkább egyfajta érzelmi töltés közvetítése, egy meghatározott lelki állapot felébresztése a befogadóban, akit a költő egyben izgalmas szellemi játékra is csábít. Egy klasszikus gazel akkor jó, ha a költő a hagyományból táplálkozva, arra folytonosan reflektálva, hagyományos elemek felhasználásával tud valami újat, valami eredetit létrehozni. A versben elrejtett

²³ Mészáros, *i. m.*, 7–8.

²⁴ A klasszikus költészet hagyományainak megfelelően a Fuzüli verseiben megjelenő hű szerelmes egyik legfőbb ismérve is a szenvedés. A szerelmes szüntelenül sír, sóhajtozik, és éjszakánként álmatlanság gyötri:

‘*Âşık-i şadîkdur izhâr-i gam eyler her seher*

Âh ile halkı yuhusundan kılar bîdâr şubh

„Az igazi szerelmes az, aki hajnalonta hangot ad a bánatának,

S reggelente sóhajával felveri álmukból az embereket.”

Gölpınarlı, *i. m.*, 36.

Geceler şem’ yanar eşk döker şubh gelince

Cân verür şubh gelen demde zihî ‘âşık-i şadîk

„Éjszakánként gyertyát éget (ti. nem alszik), hajnalig könnyét hullajtja,

S ha eljön a reggel, kileheli lelkét a hű szerelmes.”

Gölpınarlı, *i. m.*, 85.

²⁵ Péri Benedek, Ki és milyen nemű Bayram Hân egyik csagatáj gazeljében a rejtélyes lírai „kedves”? *Keletkutatás* 2014. ősz, 5–9.

retorikai alakzatok, a többértelműségre építő megfogalmazások, az intertextuális utalások rendszere mind ezt a célt szolgálja. A klasszikus gazeleket elemi szinten ezek felismerése és megfejtése nélkül is lehet értelmezni, de a maguk teljességében megérteni csak a rájuk boruló, a költői hagyományhoz ezer szállal kapcsolódó asszociációs háló teljes feltérképezésével lehetséges. Egy-egy gazel elemzésénél ezért elengedhetetlen a hagyományos háttér vizsgálata, a vers kapcsolódási pontjainak feltárása, a párversek mélyreható elemzése, különösen jelen esetben, amikor az is a cél, hogy egy adott vers más nyelvre átültetett fordításáról is véleményyt mondjunk.

Lássuk tehát a párverseket egyenként, sorban egymás után!

1. Az első párversben Fuzūlī a klasszikus török és perzsa költészet számtalanszor használt, közhelyes gondolatait veszi elő.

Dehenin derdime dermān dediler cānānuḡ

Bildiler derdimi yoktur dediler dermānuḡ

„Azt mondták, a kedves ajka orvosság a bajomra,

Akik ismerték a bajomat, azt mondták, nincs rá orvosság.”²⁶

Mészáros Gyula fordítása:

„Azt mondták, hogy meggyógyulok a csókjától egyszer,

S más azt mondja, nincs már az én bánatomra gyógyszer.”

Az első félsor megadja a vers hangulatát, az olvasó rögtön tudja, hogy *‘āşikāne* stílusban íródott gazellel van dolga. A szerelmes Fuzūlī szenved. Jóakarói szerint bajára gyógyírt csak a kedves szája (*dehen*) jelenthet. A kedves szája és a gyógyszer fogalmának összekapcsolása valószínűleg nem véletlen, s a megoldást a klasszikus költészetben gyakran előforduló, mintául szolgáló helyzet mellett a már emlegetett, Şeyhī verséből kiinduló parafrázishálózat két verse is magyarázni látszik.²⁷ A szóban forgó két vers közül Hilālīében szerepel egy párvers, amelynek több kulcseleme is megvan Fuzūlīnál: a *dermān* ’orvosság’ rímhordozó, a *derd* ’fájdalom’ főnév központi szerepe, a *d*-alliteráció és a ’száj’ motívum.

²⁶ A párverseket követő prózai fordítás a lehető leghűebben igyekszik visszaadni az eredeti szöveg jelentését.

²⁷ Cāmi’ī:

Leb-i la ‘lūḡ firāḡından yapışdı agzuma cānum

Yetiş çok sevdüḡüm eyle bana var ise dermānuḡ

„Rubin ajkadtól távol leltem a szám szélébe kapaszkodik,

Ha van orvosságod, gyere el hozzám, kedvesem.”

Edirneli Nazmī, *i. m.*, 1501.

*Müferrih lebleriñ emdür gamuñ derdine ammā kim
Ölürsem dahi derdün den eřiñmez baña dermānuñ*²⁸

„A bánat baja ellen kínáld fel lelket vidító ajkaid,
Ha az általad okozott fájdalom megöl, az orvosságod nem jut el
hozzám.”

A török költészeti hagyomány ebben a helyzetben, ahogy ezt a *naẓīre*-háló versei is mutatják, főként az egyszótagú, s ezért több metrikai helyzetben használható, ’ajak’ jelentésű *leb* szót alkalmazza. Fuzūlī itt mégsem ezt a megoldást választja. Az eltérésre nem a versmérték kíváncsi készítették, hiszen a metrum egy esetleges „*Lebinin...*” kezdettel sem sérülne. A költőt minden bizonnyal a négyes alliteráció (*dehenin, derdime, dermān, dediler*) korábban már más török poéta által is felfedezett költőisége vonzotta.²⁹ Az eddig elmondottak fényében

²⁸ Edirmeli Nazmī, i. m., 1494.

²⁹ A *dehān* szó és *dehen* változata a Fuzūlī előtti perzsa költészetben a *derd* szóval együtt szinte alig fordul elő. A ritka kivételek egyike Hāfiz következő felsora:

Dahān-i yār ki darmān-i dard-i Hāfiz dāšt

„A kedves szája, mely Hāfiz bajára gyógyírt jelentett”

Dīvān-i Kāmīl-i Hāfiz. Ba ihtimām-i Muḥammad Qazvīnī–Kāsim Ghanī. Tehrān, 1382 [2003], 167.

A török költészeti hagyományok esetében más a helyzet, és példák hosszú sora igazolja, hogy a 15. század végén a *derd–dermān* párból kiinduló alliterációsor már a költészeti hagyomány jelrendszérének (*mundus significans*) szerves részét képezi.

Például Nevāyīnál:

Her ʔaraf ‘azm etmeking köp derdler dermānıdur

Kel ki asru derd-i dil ızhār eterler ehl-i derd

„Bármerre mész, a nagy fájdalmak gyógyszere veled lesz,

Gyere, mert a fájdalmak népének szíve nagyon sajog.”

MİR ‘Alī ŞİR Nevāyī, *Nevādirü’ş-Şebāb*. Haz. Metin Karaörs. Ankara, 2006, 120.

Az azeri költészeti hagyomány talán legismertebb 15. századi képviselője, Hābībī egyik pár-verse is erre a lehetőségre épít:

‘Aşık oldur cān ü dilden derd kıldı ihtiyār

Derdine dermān buldu derdi tekrār isteyen

„A szerelmes az, aki teljes szívvel a fájdalmat választotta,

S fájdalmára gyógyszert talált az, aki újból a fájdalmat választotta.”

Hābībī, *Şairlər*. Red. Aidə Paşayeva. Bakı, 2012, 52.

Hābībīval egy időben Necātī még több szót épített a *derd–dermān* alliteráció köré:

Vaşla dermān isteyenler derde dermān etmesün

Derde dermān eylesün kim derddür dermān-i düst

„Aki az együttlétet gyógyszerét vágyja, ne vágyjon fájdalmat enyhítő gyógyszerre!

A fájdalmára gyógyszert az szedjen, akinek a kedves gyógyszere fájdalmat jelent.”

Tarlan, *Necati*, 164.

Ugyanő másutt így írt:

Git Necātiden kesil sağlıkla gelme ey ʔabīb

Derde dermān eyle derdüm derde dermān eylediñ

természetesen felmerül a kérdés, hogy vajon Fuzûlî ismerte-e a fentebb már említett parafrázis-hálózat minden elemét, s a négyes alliteráció ötletét nem Hilâlî verséből merítette-e, de erre a kérdésre jelen pillanatban nem adható megnyugtató válasz.

Az első párvers második félsora egy újabb költői toposzt fogalmaz újra: a szerelem okozta baj, bánat gyógyíthatatlan betegség, amelynek gyógyszerét

„Doktor, menj, távozz Necâfîtl! Az egészséggel ne gyere!

Bármikor, amikor azt mondtam, adj a fájdalomra gyógyírt, a fájdalomra orvosságot adtál.”

Tarlan, *Necati*, 322.

A *derd-dermân* alliteráció népszerűsége a 16. században is töretlennek látszik. Többek között a Budán is szolgáló janicsár költő Hudâyî († 1570?) esetében:

Derdmend ol derd derddür delüsi olup derd iste derd

Derdi derd-i ser iden dermân ko derd özgedür

„Légy teli fájdalommal! Az [igazi] fájdalom fáj. Légy a megszállottja és akarj még többet!

A gondot fejfájássá tevő tévő gyógyszert hagyd! Az [igazi] fájdalom másmilyen.”

Hayriye Türkoğlu Köse, *XVI. yüzyıl divân şâiri Hudâyî. Hayatı, eserleri, edebi kişiliği ve Divânı'nın tenkitli metni*. Yüksek lisans tezi. Ankara, 2007, 71.

A fenti párvers kiadója vagy nem vette észre, vagy csak nem tartotta fontosnak megjegyezni, hogy a bejt első félsora három szótaggal többől áll, mint a gazel többi *mişrâ* 'ja. A vers metruma *remel-i müsemmen-i mahzûf* (- x - - | - x - - | - x - - | - x -). Bár az egész gazelen érződik, hogy Hudâyî meglehetősen nagyvonalúsággal kezeli a metrikai szabályokat, elképzelhetetlen, hogy a költő, legyen bár meglehetősen középszerű, ne vette volna észre, hogy a szóban forgó félsor nagyon sántít. Ilyen durva metrikai hibát még egy kezdő verselő sem engedhetett meg magának. A díván szövegében nem ez az egyetlen, alapvető hibát tartalmazó sor, az előző párvers második félsora is egy szótaggal többet tartalmaz, megölve így a rímet is. A fent idézett, *d*-alliterációkra épülő bejt első két üteme szabályos, a metrum a harmadik ütem után törik meg. Mivel az utolsó ütemet kitevő három szótag (*iste derd*) is rendben van, így elmondható, hogy a fölösleges három szótag az *ol*- és az *is*- szótagok között bújik meg. A feltételezést megerősíti, hogy a félsor jelentése ezek eltávolításával sem sérül.

További 16. századi példák a *d*-alliteráció népszerűségére:

1. Hatáytól:

Şamu derdlilere dermân bulundı

Devâsuz derde dermânım ne dersen

„Valamennyi gyötrődőnek került gyógyszer,

Te, aki gyógyíthatatlan betegségemre gyógyszer vagy, mit mondasz?”

Babek Cavanşir–Ekber Necef, *Şah İsmail Hatâ'î külliyyatı*. İstanbul, 2006, 286.

2. Muhibbîtl:

Bir devâsuz derd imiş derler eger çi derd-i 'ışk

Derde dermân bulmasun derdine dermân isteyen

„Bár azt mondják, a szerelem okozta fájdalomra nincsen gyógyír,

Ne találjon a bajára gyógyszert, aki a bajára gyógyszert keres!”

Coşkun Ak, *Muhibbî divanı*. Trabzon, 2006, 610.

Ugyancsak a szultán terméséből idézhető:

Bir devâsuz derde dūşdı bu Muhibbî haste-dil

Ey tabîb-i dil meger derdün ola dermân ana

„Muhibbî, a beteg szívű olyan kórba esett, amelynek nincs gyógyszer,

Ó, szív orvosa, tán csak a miattad érzett fájdalom lehet arra gyógyír.”

Ak, *i. m.*, 51.

még a legjobb orvos sem ismeri.³⁰ A klasszikus költészet ezen hagyományos közhelyét Fuzûlî is többször felhasználta török nyelvű költészetében.

Ne müşkil derd olursa bulunur 'âlemde dermânî
*Ne müşkil derd imiş 'ışkuñ ki, dermân eylemek olmaz*³¹
 „Bármily súlyos legyen is a fájdalom, a világon van gyógyszer rá,
 Hát milyen súlyos betegség a te szerelmed, hogy nem lehet gyógyítani?”

Másutt így fogalmazza meg:

Çāre-i bihbūdumu sordum mu 'ālicden dedi
*Derd, derd-i 'ışkıdır; mümkün değil siḥhat saña*³²
 „Jólétemet kérdeztem a doktortól, azt mondta,
 A betegség, a szerelem betegsége, gyógyulásra nincs reményed.”

Egy harmadik példa tőle:

Muḫtaripdür çāre-i derdüme veh kim bilmeyüb
*Bir devāsuz derde uğratmış özüñ miskin ṭabīb*³³
 „Nem leli ellenszerét betegségemnek, ó, jaj, nem tudta,
 Hogy gyógyíthatatlan kórral kerül szembe, szegény orvos.”

Ami Mészáros Gyula magyarítását illeti, Mészáros az első párverset viszonylag pontosan fordította le. Az első félsorban azonban a *dehen* szót némiképp önkényesen a „csók” szóval adta vissza, s ezzel az eredeti szöveg értelmezését leszűkítette, és egy irányba terelte, ami azért nem a legjobb megoldás, mert a klasszikus török költészet hagyományos *mundus significans*ában a száj, az ajak nem pusztán csókkal tud gyógyítani.³⁴ Néha elég akár egy szó is, ahogy azt Fuzûlî mondja egy perzsa nyelvű párversében:

³⁰ Mennyivel másabb a helyzet, ha az orvos nem más, mint a kedves ajka. Ilyenkor biztos a gyógyulás! Ahogy Fuzûlî is kifejti:

Banda-yi la 'l-i lab-i yār-am Fuzûlî k-ān ṭabīb
Dard-i dil dar har ki mī-bīnad davāyī mī-kunad
 „A kedves rubint ajkának szolgálja vagyok, Fuzûlî, mert ez az orvos,
 Ha bárkiben meglátja a szív baját, meggyógyítja.”

Mazıoğlu, *Fuzûlî: Farsça divan*. 392.

³¹ Gölpınarlı, *i. m.*, 67.

³² Gölpınarlı, *i. m.*, 17.

³³ Gölpınarlı, *i. m.*, 24.

³⁴ Fuzûlî török nyelvű gazeljeiben a 'csók' jelentésű *būs* vagy *būse* szó önállóan egyszer sem fordul elő, s szóösszetételben is mindössze kétszer, a *pābūs* 'lábcsök' (Gölpınarlı, *i. m.*, 84, 112.) esetében.

Harfî bas ast bahr-i davâyî hezâr dard
*Gâh-i takallum az lab-i gavharfishân-i tu*³⁵
 „Egy szó is elég, s ezer baj meggyógyul,
 Ha ékköveket szóró ajkad szólásra nyílik.”

A klasszikus költészetben a kedves ajka nemcsak a fájdalmat elmulasztó szavak, hanem a gyógyulást, új életet adó lehelet forrása is. Ez a tulajdonsága a kedves ajkát hasonlítóvá teszi Jézushoz, aki az iszlám világában a gyógyítás, a halottak életre keltésének szimbóluma.³⁶ A kedvesük tulajdonságait túlzó jelzőkkel és hasonlatokkal dicsérő költők a szeretett lény ajkáról szólva ezért gyakran idézik fel az életet adó Messiás (*Mesîhâ*) alakját.³⁷ A kedves ajka és a Messiás csodás gyógyításainak összevetése a klasszikus költészet közhelyeinek egyike, melyet Fuzûlî az alábbi párversében egy lépéssel még tovább visz, amikor arról ír, hogy a kedves ajkának csodáit látván Jézus szégyenében az égbe menekül.

Bıraktı hâke hüsniñ âftâb-ı ‘âlem-ârâyı
*Götürdi yer yüzinden mu ‘ciz-i la ‘luñ Mesîhâ ‘yı*³⁸
 „Szépséged a világot ékesítő napot a porba sújtotta (ti. hódolatra készítette),
 Ajkad csodája a Földről elűzte Jézust.”

Mészáros Gyula irányított fordításának védelmében mindenképpen meg kell említeni, hogy a csók mint a szerelmes bajának gyógyszere nem ismeretlen a 16. századi török költészetben. Muhibbî egy párversében például a csók iránti

³⁵ Mazioğlu, *Fuzûlî: Farsça divan*, 546.

³⁶ Oddbjørn Leirvik, *Images of Jesus Christ in Islam*. New York, 2010, 168; Annemarie Schimmel, *A Two-Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*. Chapel Hill–London, 1992, 78–79. Jézusnak ezt a csodás képességét a Korán is néven nevezi. *Korán*. Fordította Simon Róbert. Budapest, 1987, 44 (5:110). Az oszmán költészetből vett példákért ld. Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*. İstanbul, 2004, 283.

³⁷ Például Amîr Hüsrev:

Rizâ bi-kushtan-i khud dâd Khusrau-at ki zi lab
Bi-zinda kardan-i ü chûn Masîh pardâzî
 „Hüsrev beleegyezett abba, hogy megöld, mert ajkaddal,
 Akár a Messiás, életre kelted őt.”

Dīvân-i Amîr Khusrau Dihlavi. Tartīb u taḥzīb Anvār ul-Ḥusn. Lucknow, 1967, 849.

Nesimî így fogalmaz:

La ‘lûn Mesîhâ mu ‘cizin ‘âlemde ihyâ eyledi
Uş men vişâlünjen senün ser-tâ-ka-dem cân olmışam
 „Ajkad életre keltette Jézus csodáját,
 A veled való együttlétet élettel töltött el.”

Hüseyin Ayan, *Nesimî: Hayatı, edebî kişiliği, eserleri ve Türkçe divanının tenkidli metni*. Ankara, 2002, 492.

³⁸ Gölpınarlı, *i. m.*, 142.

vágyát a következőképp mentegeti a kérés miatt minden bizonnyal neheztelő kedvese előtt:

Lebünden büse istersem beni ‘ayb eyleme cānā
‘Aceb midür taleb etse kişi derdine dermānlık³⁹
 „Ha ajkadról csókra vágyom, ne hibáztass kedvesem!
 Furcsa-e tán, hogy valaki a bajára gyógyszert kér?”

2. Az első párvers után, melyben a költő szerelmét gyógyíthatatlan bajként mutatta be, a klasszikus hagyományban járatlan olvasó számára némiképp meglepő lehet a második bejt, ahol a költő nem egyszerűen érezteti, hogy a beteljesületlen szerelemmel szükségszerűen együtt járó kellemetlen állapot, betegség valójában egyáltalán nincs ellenére, hanem kérlelhetetlen őszinteséggel ki is mondja a hétköznapi vallásosság kereteit szétfeszítő véleményét: ha érzelme bűn volna, akár a lelke üdvét is feláldozná.⁴⁰

Olsa mahbūblarıñ ‘ışkı cehennem sebebi
Hūr u gilmānı kalır kendisine Rızvānıñ
 „Ha a kedves iránti szerelem ok volna a pokolra,
 A Paradicsom égi leányai, s ifjai egyedül maradnának.”

Mészáros Gyula fordítása:

„Ha az Alláh szerelmünkért kárhozatot adna,
 a Mennyország hűri-serege magára maradna.”

A kép, melyet a költő ebben a párversében felidéz, egy másik török nyelvű gazeljében is felbukkan:

Nūr-ı ruhsārıñdur ol maḳşad ki imān ehline
Ḳılsa Ḥaḳ rüzī cehennem āteşin oldur sebeb⁴¹
 „Orcád fénye az a vágy, mely a hit emberei számára
 Oka lesz annak, hogy az Úr a pokol tüzét adja osztályrészükül.”

³⁹ Ak, *i. m.*, 434.

⁴⁰ A klasszikus költészet egyik jellegzetes jellemvonása az, hogy a párversek önállóan is megállják a helyüket (Mehmet Çavusoğlu, *Divanlar arasında*. İstanbul, 2006, 17.). Bár a bejtek önmagukban is értelmezhetők, a költők általában törekedtek arra, hogy az egymást követő párversek között legyen valamiféle logikai, asszociációs kapcsolat.

⁴¹ Gölpınarlı, *i. m.*, 23.

Bár a klasszikus perzsa–török költészetben a pokol (*cehennem, düzeh*) mint a szerelmesek büntetése nem ismeretlen gondolat, a költők nagy része ebben az összefüggésben a poklot mégsem emlegeti.⁴² A fenti párvershez azonban nagyon hasonló Muhibbî egyik bejtje, melyben a költő, akárcsak Fuzûlî, a szerelméért föláldozza a túlvilági jutalmat, a mennyei lakhelyet s a paradicsomi hűrik társaságát. A szultán azért némiképp óvatosabb, s a pokol kínjai helyett csak egy romos hely kényelmetlenségét vállalja kedvese megpillantásáért cserébe:

Cennet ü hūrāyî neyler tālib-i dīdār olan

*Yeg gelür bir ravzadan bir kûşe-i vīrān ana*⁴³

„Ki kedvesét vágyja látni, mit kezdjen a Mennyszággal és a hűrikkel,
Jobb neki egy kertnél egy romos sarok.”

Nevāyî – a klasszikus gazelköltészet némi antinomianizmustól sem mentes közhelyeivel összhangban – azon a véleményen van, hogy a paradicsomi létet csak az iszlám ortodoxia képviselői vágyják (jelen esetben ezt a figurát az aszkéta szimbolizálja), ám a szerelmes számára a muszlim tanítás Mennyszágnál fontosabb a kedves lakóhelye:

Zāhid uçmagrı vasf eter u men ol ay kūyın

*Gülşen-i hud anga ol gül-i ruhsār manga*⁴⁴

„Az aszkéta a Mennyszágot dicséri, s én ama Hold[arcú szépség]
utcáját,

Neki megvan a saját rózsakertje, s nekem is a rózsás arc.”

⁴² Fuzûlî kortársa, Muhtaşam Kāşānî (1528–1588) ezt a gondolatot a következőképpen fogalmazza meg:

Shavad dūzakh sarāsar-i ḥarf-i man gar ‘ishq-i khūbān-rā

Gunah dānad Khudā v-ān-gah be fi ‘l ārad jazā-yi man

„A pokol a hangommal lesz tele, ha a szépek szerelmét

Az Isten bűnnek tartja, s végrehajtja büntetésem.”

Dīvān-i Maulānā Muhtaşam Kāşānī. Bi-kūshish-i Mihr ‘Alī Gurgānī. Tehran, 1373 [1995], 467.

Szintén tőle származik az alábbi párvers:

Zi jurm-i ‘ishq agar ‘āshiqān ravand bi dūzakh

Shavad bi jānib-i man shu ‘la k-ash zi şad qadam ātash

„A szerelem bűne miatt a szerelmesek, ha pokolra kerülnek,

Láng éri majd oldalam, melytől százlépésnyire van a tűz.”

Dīvān-i Maulānā Muhtaşam Kāşānī, 426.

⁴³ Ak, i. m., 53.

⁴⁴ Günay Kut, Nevāyî, *Mîr ‘Alî Şîr: Garā‘ibü’s-Sıgar. İnceleme – Karşılaştırmalı metin*. Ankara, 2003, 36.

Bár a költők nagy többsége nem merészkedik odáig, hogy a szerelemért a pokol tüzének kínjait is vállalja, a kedves iránt érzett szerelmét bűnnek mondja. Olyan bűnnek azonban, melytől – akárcsak Aḥmedī (megh. 1412) – semmilyen körülmények között nem hajlandó megválni.

*Günāh ise ki seni sevdi cānum
 Ölem terk etmeyen bu günāhı⁴⁵
 „Ha bűn, hogy téged szeretett a lelkem,
 Haljak meg úgy, hogy e bűnnel nem szakítottam.”*

Mészáros Gyula fordítása jól visszaadja az eredeti párvers mondanivalóját, egyetlen zavaró részlete van csupán, a szótagszám megtartása érdekében kitalált, igen furcsán hangzó „húri-serge” szó, melytől a bejt némiképp veszít érzelmi töltetéből, komolyságából.

Mindenképpen érdemes megemlíteni, hogy a párvers több kulcsszava is előfordul Hilālī már idézett versének egyik bejtjében. A rímhordozó itt is a „Rizvān”, és a mennyei hölgyek és ifjak itt is együtt szerepelnek (*hūr u gilmān*):

*Yeridür meskeni olsa işigün hūr u gilmānu
 Ayagun topragi yüzi suydur Rizvānu⁴⁶
 „Helyénvaló, ha a mennyei hölgyek és ifjak a küszöbödön vernek tanyát,
 S lábad pora víz, mellyel Rizvān az arcát mossa.”*

A parafrázis-hálózat egy másik versében, a 15. századi Nāmūsīnāl is felbukkan a „Rizvān” rímhordozó és a két másik kulcsszó közül az egyik (*hūr*):

*Giderse āb bir kaṭre yoluṇa iki gözümden
 Gelür bu kurretü’l-‘ayn olur ol hūr u Rizvānu⁴⁷
 „Szememből egy csepp víz utadra cseppen,
 Rizvān és a mennyei hölgyek szeme fénye lesz belőle.”*

3. A harmadik párversben az előző két bejt fő gondolatai keverednek egymással: a szerelem szenvedéssel jár, de ez a gyötrelem a szerelmes számára nem keserves kínlódás. Éppen ellenkezőleg, öröm, sőt kimondott élvezet, s ezért nincs szükség olyan szerre, mely a gyógyulást segítené.

⁴⁵ Aḥmedī, *Dīvān*. Haz. Yaşar Akdoğan. Elektronikus kiadás, 599. Ld. ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10591,ahmedidivaniyasarakdoganpdf.pdf?0. (2018. május 20.)

⁴⁶ Edirneli Nazmı, *i. m.*, 1493.

⁴⁷ Gıynaş, *i. m.*, 583.

Urmazam sıhhat için merhem okuñ yāresine
İsterem çıkmaya zevk-i elem-i peykānuñ
 „Az egészség(em) miatt nem teszek tapaszt a nyilad ütötte sebre,
 Nem akarom, hogy elhagyja testemet a nyílhegy okozta szenvedés
 élvezete.”

Mészáros Gyula fordítása:

„Nyilad sebe hadd sajogjon, nem kell rája balzsam,
 Bennem törött nyílnak hegyét minek is bolygassam?”

A nyíl a klasszikus perzsa–török gazelnépzésben többnyire a szeretett lény kacér pillantásának metaforája.⁴⁸ Az ilyen nyíl ejtette sebet a csak egy pillantás erejéig figyelemre méltatott szerelmes olyannyira féltve őrzi, hogy azt nem-hogy gyógyítani nem engedi, de még azt sem hagyja, hogy fájdalmát enyhítsék. A számos török költőnek példaképül szolgáló perzsa klasszikus, Hāfiz szerint a kedvestől kapott seb vagy mérge jobb a szerelmes számára, mint ha mástól gyógyírt kapna:

Agar tu zakhm zanī bih ki dīgarī marham
*V-agar tu zihr dihī bih ki dīgarī tiryāk*⁴⁹
 „Ha te sebet ejtesz rajtam, az jobb, mint ha más tapaszt ad,
 És ha te mérget adsz, jobb az, mint ha más ellenszert.”

Mégis előfordul, hogy a szerelmes, akárcsak Fuzūlī az alábbi párversében, kötszerért kiált. De ezt korántsem azért teszi, mint tenné azt egy közönséges földi halandó. Nem a kínok enyhülésére vágyik, éppen ellenkezőleg:

⁴⁸ A klasszikus költészeti hagyományban a nyíl a pillantás, s az őt útjára engedő íj a kedves szemöldökének közhellyé kövesedett metaforája. Már Avhadīnál (1271–1338) felbukkan:

Az ghamza tīr sālī va-z abrū kamān kunī
Tā man chu nām-i būsā baram kaşd-i jān kunī
 „A pillantásodból nyilat csinálsz, és a szemöldöködből íjat készítesz,
 Hogy ha csókot említenék, az életemre törj.”

Dīvān-i Kāmil-i Auhadī Maraghāyī. Taşhīḥ-i Amīr Aḥmad Ashrafī. Tehran, 1376 [1997], 393.
 Később Nevāyīnál is szerepel:

Veh ne belā ikin kim ol çıktı semendin oynatib
Kaşları yasını çıkib gamzası okların atib
 „Ah, micsoda szenvedés volt, amikor ő a lovát járatta,
 Szemöldöke íját megfeszítette, pillantása nyilat kilötte.”

⁴⁹ Alī Şīr Nevāyī, *Bedāyī ‘u ‘l-Vasat*. Haz. Kaya Türkay. Ankara, 2002, 40.

⁴⁹ *Dīvān-i Kāmil-i Hāfiz*, 206.

Bar zakhm-i sīna panba na az bahr-i marham ast
*Kh'āham ki sūz-i ātash-i dīl fuzūn kunad*⁵⁰
 „A sebre a kötszer nem gyógytapasznak kell,
 Arra vágyom, hogy a szív tüzet még jobban felszítsa.”

Fuzūlī egy másik török nyelvű gazeljében attól tart, hogy a sebre helyezett tapasz, akárcsak a takaró, melyet a tüzet oltani szándékozó ember használ, elfojtja a szerelem lángját, s arra kéri a sebét gyógyítani akaró kedvesét, hogy azt ne kezelje, a szerelem tüzet ne oltsa ki.

Merhem koyub onarma sīnemde kanlı dağı
*Söndürme öz elünle yandurduğun çerāğı*⁵¹
 „Tapaszt téve ne gyógyítsd mellkasom vérző sebét,
 Ne oltsd ki önkezeddel a lángot, amelyet te gyújtottál!”

A klasszikus költészetben a szerelem kiszakítja a szerelmest a hétköznapi lét keretei közül. A kedvesét vágó epekedő mintha egy fordított világba kerülne. A szerelem szenvedés a számára, de ő éppen a gyötrelemben, a hétkönapok embe-
 rével ellentétben, örömét leli. A szerelmesek világában ennek fordítottja is igaz. A közönséges doktor és hétköznapi orvossága a szerelmesnek nem a gyógyulás örömét, hanem a halált hozza el, ahogy azt a fentebb idézett Hāfiz-párvers és Fuzūlī alábbi bejtje is mondja:

‘İşk derdiyle hoşam el çek ‘ilācundan tabīb
*Ğılma dermān kim helākim zehri dermānuñdadur*⁵²
 „Jó nekem a szerelem okozta bánat, hagyd a gyógyításom, doktor,
 Ne készíts gyógyszert, mert számomra halálos méreg van gyógyszered-
 ben!”

A szerelmes tehát kedvét leli a szerelem okozta gyötrődésben, s ez neki olyan élvezetet jelent, amelyből minél többet szeretne kapni, ahogy azt Fuzūlī is megfogalmazza egyik perzsa nyelvű gazeljében.

Tabībā mī-fazāyad zavq-am az sūz-i jigar har dam
*Davāyī dih ki ān afzūn kunad sūz-i jigar*⁵³
 „Ó, doktor! Egyre nő örömöm, amelyet bensőm égése okoz,
 Olyan gyógyszer adj, amelyik még jobban hevíti bensőm!”

⁵⁰ Mazioğlu, *Fuzūlī: Farsça divan*, 478.

⁵¹ Gölpınarlı, *i. m.*, 153.

⁵² Gölpınarlı, *i. m.*, 57.

⁵³ Mazioğlu, *Fuzūlī: Farsça divan*, 532.

Ráadásul Fuzūlī szerint a szerelmes számára a szerelemseb okozta szenvedés nem akármilyen örömet nyújt, hanem pont olyan édeset, mint amilyet a hatalom és a hódítás nyújt az uralkodóknak:

Dāg-ı 'ıřkuı derdi zevk-i salıtanat tek dil-pezır

*Hāk-ı kuyun seyri feth-i heft kiřver tek lezız*⁵⁴

„A szerelmed sebe okozta fájdalom kedves a szívnek, mint a szultánság jelentette öröm,

Utcád porát járni édes, mint hét országot elfoglalni.”

Az örömet nem a gyógyulásban, hanem a kedves ejtette sebben megfelelő szerelmes nem csoda, ha nem akarja, ahogy Cāmī sem, hogy sebe begyógyuljon:

Żavq-i marham nıst majrūh-i hadang-i dūst-rā

*Zakhm-i paykān bih ki dar jān-i figār-i ū bi-mānd*⁵⁵

„A tapasz nem ad örömet a kedves nyila által megsebzettnek,

A nyílhegy ejtette seb jobb, ha megsebzett szívében maradt.”

A perzsa–török klasszikus költészet szerelmese, ahogy az alábbi párversben Hilālī Čaġatāyī (1470–1529) is írja, nemcsak a sebre helyezett, gyógyulást segítő tapaszt utasítja el, hanem – akárcsak a vizsgált gazelben Fuzūlī – azt sem engedi, hogy sebéből a nyilat eltávolítsák:

Ṭabībā tā bi-kiy bar zakhm-i paykān-ash nahī marham

*Bi-rav ma-gzār dīgar marham u ba-gzār paykān-rā*⁵⁶

„Ó, doktor! Meddig teszel még tapaszt a nyila okozta sebre?

Menj, ne tégy rá többé tapaszt, s hagyd a nyilat!”

Ez a gondolat Fuzūlī egy másik versében talán még érzékletesebben jelenik meg, amikor azt kívánja, hogy a sebből a nyíl hegyét eltávolítani kívánó orvos inkább a megsebesített szívet tépje ki, csak a nyíl a helyén maradjon:

Çıkarmaķ etseler tenden çeküb peykānın ol servūı

*Çıkan olsun dil-i mecrūh peykān olmasun yā Rabb*⁵⁷

„Ha kivenni próbálnák annak a ciprusnak a nyilát, s húznák,

A sebesült szív szakadjon ki, ne a nyíl, ó, Uram!”

⁵⁴ Gölpınarlı, *i. m.*, 41.

⁵⁵ *Kulliyāt-i Dīvān-i Cāmī*. Bi-mukaddima-yi Farshīd Ikbāl. Tehran, 1385 [2006], 205.

⁵⁶ *Dīvān-i Hilālī Čaġatāyī*. Bi-tařhīḥ u muqābila u muqaddima u fihrist az Sa‘īd Naftisī. Tehran, 1368 [1989], 9.

⁵⁷ Gölpınarlı, *i. m.*, 20.

Az eddig elmondottakból jól látszik, hogy Fuzūlinak a 166. gazelben szereplő párverse milyen szorosan illeszkedik a klasszikus költészet hagyományának képi világába. A megfogalmazás, a szóhasználat szintjén azonban Fuzūlī újat hoz a *zevk-i alam* 'a bánat szerezte öröm, élvezet' szókapcsolattal. Az őt megelőző költők nyelvében a *zevk* szó szinte kizárólag pozitív, kellemes dolgokat, tapasztalásokat jelentő szavakkal együtt fordult elő. Fuzūlī a klasszikus perzsa–török költészeti hagyomány első olyan alkotója, aki a két szót tudatosan használja együtt, egy szóösszetételben.⁵⁸ Talán nem túlzó feltételezés a szókapcsolatban a költő pesszimista, borúra hajlamos természetét látni.

Mészáros Gyula a párverset többé-kevésbé az eredeti szöveghez hűen fordította le, s bár a klasszikus török költészetben járatlanok számára nem pontosan világos, hogy milyen nyílról is van szó, ki lőtte azt ki, és miért pont a költőbe, s a sebesült költő miért utasítja el, hogy sebt kezeljék, ez mégsem zavaró. Talán azért nem, mert a nyílával az eltalált emberekben szerelmet ébresztő istenség, Ámor alakja annyira ismert, hogy a szerelem és a nyíl képzetének együttese a magyar versolvasó számára nem idegen.

4. A Gölpınarlı kiadásában negyedikként álló párvers az előző bejtek magyarázataként is felfogható. A költő e két felsorban közvetve kedvese szépségét magasztalja, az ortodox muszlimok számára már-már istenkáromlással felérő hasonlattal.

Ne bilir okumayan muşhaf-ı hüsnün vaşfin

Yire gökten ne üçün indüğini Kur'anuñ

„Aki nem olvassa szépséged szent könyvének magyarázatát, nem tudja, Hogy a Korán miért száll alá az égből.”

Mészáros Gyula fordítása:

„Honnét tudja a tudatlan, hogy Alláh mivégből

Küldött nekünk Kórán-könyvet a szent, magas égből.”

A kedves arca a költő számára maga a *Muşhaf*, a könyv formájában, fizikai valójában megjelenő *Korán*, melyből a teremtés tökéletessége sugárzik.⁵⁹ Aki ezt a könyvet nem olvassa, nem nézegeti, és az isteni teremtő erő érintését képtelen meglátni benne, az a *Koránt* hiába is bújja, a tanítás igazi mondanivalóját

⁵⁸ *Alam-i ashq-i tu daryāfta-am mī-mīram*

Lik bī-shakk na alam zavq-i alam mī-kushad-am

„Az irántad érzett szerelem bánata vett erőt rajtam, meghalok,

De nem a bánat, a bánat szerezte öröm öl meg engem.”

Mazioğlu, *Fuzūlī: Farsça divan*, 494.

⁵⁹ John Burton, *Muşhaf*. In: *Encyclopaedia of Islam*. VII. Leiden, 1993, 668b.

nem értheti meg. A kedves földöntúli szépségének dicséretét látva az olvasó már talán jobban megérti, hogy a költő miért szenved el boldogan a szerelemmel járó kegyetlen kínokat.

A hasonlat, melyet Fuzūlī a fenti párversben használ, korántsem ismeretlen a klasszikus költészetben, ahol a kedves arcát gyakran írják le hófehér papírlapként, amelyen fekete betűk sorakoznak. A szemöldök lehet a *dāl* (ـ), a *re* (ـ) vagy a *nūn* (ـ), a száj a *mīm* (ـ), a hajfonat a *lām* (ـ) vagy a *cīm* (ـ), s a kedves orcáján növe pihék a sorok.⁶⁰ A betűkből kiolvasható írás legalább olyan tiszta és mély bölcsességet, a Végső Igazságról (*Ḥaqq*) legalább annyi tudást hordoz, mint a könyv alakban hozzáférhető *Korán*.⁶¹ Különösen sokszor jelenik meg ez a gondolat egy Fuzūlīra is nagy hatást gyakorló, a 14–15. század fordulóján

⁶⁰ Erre idézhetjük Ahmedī egyik versét:

Lebüñ mīm ü kaşuñ nūn-ı mu'anber
Ḳadüñ sīmīn-elif zülfüñ-durur dām
 „Ajkad *mīm*, szemöldököd ámbra illatú *nūn*,
 Termeted ezüst *elif*, copfod huroksapda.”

Ahmedī, *i. m.*, 441.

Hasonlóképpen írja Emrī (megh. 1575) is:

Yanaguñda ham-ı zülfüñ degül mi lāle üzre lām
Gözüñ üstinde yā kaşuñ degül mi nergis üzre nūn
 „Orcádon copfod tekervénye tán nem tulipán fölött a *lām* betű,
 Szemed fölött új szemöldököd tán nem nárcisz fölött a *nūn*?

Yekta Saraç, *Emrī dīvānı*. Elektronikus kiadás, 209. Ld. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-128328/h/emridivani.pdf>. (2018. május 22.)

Idézhetjük Ahmed pašát is:

Muşhafda ḳadd ü zülf ü dehānuñ mı görđi kim
Dil ıftı okudugı elif-lām-mīmdür
 „A szent könyvben termeted, copfod, szájad látta-e,
 A szívgyermek, hogy *elifet*, *lāmot*, *mīmet* olvasott?”

Ali Nihat Tarlan, *Ahmet Paşa divanı*. İstanbul, 2005, 180. A párvers külön érdekessége, hogy a második fél sorban szereplő, a gyermekszív olvasta betűk együtt az *alam* ’szenvedés’ szót adják. Azt a szót, mely Fuzūlī gazeljében is megjelenik a kedves ejtette sebbel kapcsolatban. Ahmed pašának ehhez az érzéshez elég a kedves alakját, hajfonatát, ajkát látnia.

Bāḳī sem kivétel:

Ḳaş rā ḳad elif dehān ise mīm
Ḳılduñ ey māh halkı emrüne rām
 „A szemöldök *rā*, a termet *elif*, a száj pedig *mīm*,
 Ó, hold! A népet engedelmességre (*rām*) kényszerítetted.”

Sabahattin Küçük, *Bāḳī dīvānı*. Ankara, 1995, 303.

Végül lássuk Nesimī egy párversét:

Zülf ile kaş ü kirpüğüñ ebcedi cīm ü dāl imiş,
Men bu hurūf u şekl içün cīm ile dāl içindeyem.
 „Copfod, szemöldököd és szempillád ábécéje a *cīm* és a *dāl* betűből állt
 Én ezen betűk és alakok miatt *cīmmé* és *dāllá* görbültem.”

Ayan, *i. m.*, 433.

⁶¹ Schimmel ‘Attárt említi, mint az első olyan költőt, akinél kimutatható ez a gondolat. Annemarie Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture*. London, 1990², 107.

élt azeri költőnél, Nesīmīnél, aki az ábécé betűinek rejtett, csak a beavatottak számára ismert értelmet tulajdonító, tanításában gnosztikus–kabbalisztikus vonásokat mutató spirituális közösség, a *hurūfiyya* követője volt.⁶² A következő három példa tőle való:

*Kirpūgi kaşı saçı Qur'āndur anuñ yūzi levh
Muşhafı itürme iy hāfız ki Qur'ān buldum uş*⁶³
„Szempillája, szemöldöke, haja Korán, arca papírlap,
A szent könyvet ne magold, ó, te, aki a Koránt kívülről tudod, mert a
Koránt benne leltem meg.”

*Muşhaf-ı Haḳdur yüzün ma'nī içinde bī-hilāf
Zūlf ü kaş u kirpīgüñdür ol kitābuñ haṭları*⁶⁴
„Mondandóját nézve a Végső Igazság szent könyve orcád, ez biztos,
Copfod, szemöldököd és szempillád adják a könyv betűit.”

Hasonló gondolat perzsául:

*Muşhaf-i Haqq-ast rūy-ash chashm u abrū sūra-hā
Qāmat u zulf u dahānash chūn alif lām ast u mīm*⁶⁵
„Orcája a Végső Igazság szent könyve, szeme és szemöldöke a szúrák
Hisz termete, copfja és szája *alif, lām* és *mīm*.”

Nesīmī alábbi párverseiben a *hurūfī* tanítás fontos elemei jelennek meg: a kedves arcán a betűk nem véletlenszerűen tűnnek fel, azokat maga a Teremtő írta oda. Az emberi arcon lévő jelek jelentésének racionális magyarázata könyvtárakat töltene meg, de a beavatottak számára megmutatják az Istenhez vezető utat. Ha valaki imaként mondja el őket, fohásza meghallgatásra talál, és a Végső Igazság megmutatja magát.

*Nūn-i abrū-y-ash ki kilk-i kātib-i qudrat nivisht
Hast ḥarfī ki-z biyān-ash şad kitāb āyad birūn*⁶⁶

⁶² Nesīmī Fuzūlira gyakorolt hatását részletesen ld. Ayan, *i. m.*, 101; A *hurūfiyya*ról ld. Alexandro Bausani, *Hurūfiyya*. In: *Encyclopaedia of Islam*. III. Leiden, 1986, 600–601; Hamid Algar, *Horufism*. In: *Encyclopaedia Iranica*. Elektronikus kiadás: <http://www.iranicaonline.org/articles/horufism>. (2018. május 22.) A *hurūfī* irányzat betűkre vonatkozó tanítását részletesen kifejti Schimmel, *Calligraphy*, 106.

⁶³ Ayan, *i. m.*, 433.

⁶⁴ Ayan, *i. m.*, 756.

⁶⁵ *Dīvān-i Fārsī-i Fażlullāh Na'imī Tabrizī* va 'Imād al-Dīn Nasīmī *Shūrvānī*. Bi-ihitimām-i Rustam 'Alī'uf. Tehran, n. d., 162. (*Dīvān-i Nasīmī*.)

⁶⁶ *Dīvān-i Nasīmī*, 178.

„Orcája *nūnja*, melyet a mindenható írnok tolla írt,
Olyan kijelentés, amelynek magyarázata száz könyvet is kitenne.”

Fātiḥā-yi rukh-i tu-rā bi-namāz khānda-am
*Ṭā ‘at-i man qabūl shud yāfta-am zi Ḥaq likā*⁶⁷
„Orcád Fātiḥáját recitáltam imaként,
Imádatom meghallgatásra talált, s az Igazság megmutatta arcát.”

Ezt a különleges, a kívülállók számára láthatatlan írást, értelmezésével együtt, azonban csak az igazán elszántak, a rejtett tudás megszerzéséért küzdeni akarók, a beavatottak ismerhetik meg. Rajtuk kívül más nem, még a teológusok vagy a Korán magyarázatában jártas tudósok sem. S ahogy az Igazságot keresők egyre jobban elmélyülnek abban, amit a szeretett lény arcán olvasnak, s ahogy egyre többet gondolkodnak rajta, a kedves arcán kirajzolódó szöveg mindig újabb és újabb értelmet nyer.

Gar-chi vaf-i tu kunand ahl-i tafāsīr u kalām
*Muṣḥaf-i rūy-i tu-rā sharḥ u biyān digar ast*⁶⁸
„Bár magyaráznak téged a teológia és a koránmagyarázat tudorai,
Orcád szent könyvének egészen más az értelme.”

Vagy egy másik megszövegezés tőle:

Az mīm u jīm u dāl-at bar jān-i ahl-i ma ‘nā
*Har dam zi lavḥ-i šūrat naksh-i digar nivishta*⁶⁹
„Az igazságot keresők népének szívébe *mīmedb*ől, *dzsīmedb*ől és *dālobd*ből
Arcod papírlapjáról minden pillanatban újabb képet rajzolt.”

Fużūlínak a 166. gazelben szereplő párverse azt sugallja, hogy a kedves arcáról nyerhető tudásért érdemes megküzdeni, hisz ennek birtokában az ember megértheti a Teremtő szándékát. Fużūlī egy perzsa nyelvű gazeljében arra inti olvasóit, ne mulasszák el tanulmányozni a szeretett lény arcának szent könyvét, mert az ott olvasható sorok még a hitetlen gyaurt is az igaz hitre térítik:

Zi haṭṭ-i muṣḥaf-i rukhsār-i ū ey dil ma-shav ghāfil
*Ki īn āyat musalmān sākhta ān nā-musalmān-rā*⁷⁰

⁶⁷ *Dīvān-i Nasīmī*, 259.

⁶⁸ *Dīvān-i Nasīmī*, 63.

⁶⁹ *Dīvān-i Nasīmī*, 201.

⁷⁰ Mazioğlu, *Fużūlī: Farsça divan*, 272.

„Ne feledkezz meg orcája szent könyvének írásáról, ó, szív!
Mert ez a Korán-vers muzulmánna tette azt a nem muzulmánt.”

Fužulī gazeljének negyedik párversében a klasszikus költészet hagyományaiból építkezve fennkölt hasonlattal magasztatja kedvesét. A szeretett lény arcát a muszlimok szent könyvéhez, a Koránhoz hasonlítja, utalva ezzel földöntúli, mennyei szépségére. Mészáros Gyula fordítása azonban ebből semmit sem ad vissza. A meglehetősen bugyutára sikeredett átköltésben Fužulī sorainak éppen a lényege sikkad el. A magyar változatban nem jelenik meg a párvers kulcsmotívuma, a kedves arca, mely akárcsak a Korán, segít megismerni és megérteni az emberi világon túli létezőt, a Végső Igazságot. Az eredeti szöveg és a mögötte rejlő költészeti hagyomány ismeretében felmerül annak a lehetősége, hogy Mészáros ezúttal talán nem is értette pontosan Fužulī párversének üzenetét.

Muḥammad Fužulī's (1483–1556) ghazal No 166 and its first Hungarian Translation. Part I.

Benedek PÉRI

Though Muḥammad Fužulī was an outstanding representative of 16th century classical Turkish ghazal poetry, not much of his output was translated into Hungarian. The present paper consisting of two parts has a two-fold aim. First, it examines how deeply Fužulī's ghazal is embedded in the classical Turkish literary tradition and explores the possibilities of finding the poet's own voice hidden well behind traditional poetic topoi. Secondly, through an analysis of the Hungarian translation done by Gyula Mészáros (1883–1957), it endeavours to highlight the difficulties a Western translator of classical Turkish poetic texts is forced to face. The first part of the article contains a general introduction to the topic and the analysis of the first four couplets of the seven couplet-long poem.

MISCELLANEA

Korvin Gábor

Nyelvcsúfoló – egy Kmoskó-idézet ürügyén

Ormos István nemrég megjelent Kmoskó-életrajzában¹ idézi Kmoskó szíriai tanulmányútján írt sorait: „Az idegent megőrjítik az arabok erős tüdeiből előtörő furcsa torokhangok, amelyek veszedelmesen hasonlítanak ahhoz a sztakatóhoz, amelyet a számár ordításának fortisszimója előtt hangoztat próbaképen.”

Egy korábbi utazó, az *El Camino de Compostela* 12. századbeli francia zarándoka, a navarraiak beszédéről mondja, hasonlóképpen: „Nyelvük a kutyaugatásra emlékeztet.”² Galénoszt³ a görögön kívül, amelyet tökéletesnek tartott, minden más nyelv a kutyaugatásra vagy a békabrekegésre emlékeztette. Az andalúz költő, Ibn Hazzm (994–1064) *Al-ihkām fī usūl al-aḥkām* című könyvében⁴ Galénosznak támad: „az mond ilyent, aki csak hallja az idegen nyelvet, de nem érti”.

Számos további példát találunk az idegen nyelv hangjainak, lejtésének hangutánzó szavakkal való leírására (*onomatopoeia*). Egy középkori latin mondás⁵ szerint *balant Itali, gemunt Hispani, ululant Germani, cantant Galli* ’az olaszok bégetnek, a spanyolok siránkoznak, a germánok ordibálnak, a gallok énekelnek’. Nivardus 1150 körül írt *fabliau*-ja, az *Ysengrimus*,⁶ számárhoz hasonlítja a „durva németet”, akinek „csikorgó szavak törnek ki bajor torkából” (*Teutonicus miser et rudis est ut papa salignus, / Stridule urba liquans*). A 11. századbeli német zarándokot viszont az olasz templomokból kiszűrődő gregorián dallamok idegesítik, farkasüvöltésre emlékeztetik.⁷ Li Jen-Sou kínai krónikás (629 körül) a sztyeppe *kao-kü* nomád törzsről írja (a *kao-kük* farkastól való származásának

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2018.1.141>

¹ Ormos István, *Egy életút állomásai. Kmoskó Mihály, 1876–1931*. Budapest, 2017, 103.

² Paula Gerson–Annie-Shaver Crandell–Alison Stones, *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela. A Critical Edition*. II. London, 1998, 28–31; Claire Vanessa Weeda, *Images of Ethnicity in Later Medieval Europe*. (Doktori disszertáció) Amsterdam, 2012, 8.

³ Galénosz Klaudiosz (Kr. u. 130–200), görög orvos, filozófus.

⁴ Ibn Hazzm al-Andalúzi, *Al-ihkām fī usūl al-aḥkām*. I. Beirút, 1980, 29.

⁵ Harald Weinrich, Anekdotisches zur spanischen Sprachgeschichte im Siglo Oro. In: *Italic and Romance. Linguistic Studies in Honor of Ernst Pulgram*. (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, 18/4.) Ed. by Herbert John Izzo. Amsterdam, 1980, 263–272.

⁶ Jill Mann, Introduction. In: *Ysengrimus. Text and Translation, Commentary and Introduction*. Leiden, 1987, 165–167.

⁷ Weeda, i. m., 236; Pietro Fedele, Accenti d'italianità in Montecassino nel medioevo. *Bullettino dell'Istituto storico italiano* 47 (1932) 15.

legendájára utalva):⁸ „népük szeret a hangot nyújtva hosszan énekelni, ami még olyan is, mint a farkasvonítás.”

A népmondák *blason populaire* csoportjába sorolt, nálunk is népszerű falucsúfolók gyakori eleme a szomszédos falu beszédmódjának vagy egy etnikum nyelvi sajátosságainak kigúnyolása.⁹ Itt csak két példát közlök az idegen beszéd állathanghoz hasonlítására Berze Nagy János¹⁰ és Bereznai Zsuzsanna¹¹ gyűjtéséből:

1) *A marócsaiakat hadaró, hangos beszégyikről „verebeknek” csúfolják.*¹²

2) *Kárász falu Bekőcce. Kárászok. Íty hittük á bekőccijékét, mer azok méktártották á kárászkodásukat, mer mikor nálunk á bányatelepre á bekőcci csápát elgyöt fudbálozni, akkor á bekőcci drukkerek úty kijábálták, hoty pászidi páji vágy ottéglá, mi még nem tuttuk, hoty téglára ván-é szó vágy ott ég valami. Nagyön elnyújtották á beszédét.*¹³

Az idegen beszéde néha olyannyira furcsa, hogy csak zajhoz, zörejekhez mérhető. A 11. századbeli Nagy Szent Gergely-életrajzban a németek „részeg torka” már kész a szép énekre, de csak „modulálatlan hangok jönnek elő, ahogy a parasztszeker nyikorog hegymenet a rossz úton”.¹⁴ Korszakalkotó *Linguistic Survey* című művének előszavában¹⁵ Grierson egy apokrif, állítólag az afgánok között kerengő legendát mesél el (lábjegyzetbe rejtve), mely szerint Salamon király elküldte nagyvezérét, Aszafot,¹⁶ hogy mintákat gyűjtsön a föld összes nyelvéből. Elvégezvén feladatát, a vezér a zsúfolt fejedelmi udvarban példamondatokat olvasott fel a nyelvekből, amíg a pastuhoz nem ért. Akkor megállt, elővett egy köcsögöt, megzörgetett benne egy követ. „És így beszéltek az

⁸ Csongor Barnabás, *Kínai források az ázsiai avarokról*. Budapest, 1993, 72.

⁹ Szendrey Zsigmond, Falucsúfolóink. *Ethnográfia* 37 (1927) 30–39; Bereznai Zsuzsanna, Falucsúfolók Eger vidékén. In: *Agria. Az Egri Múzeum Évkönyve – Annales Musei Agriensis* 22. Szerk. Bodó Sándor–Petercsák Tivadar. Eger, 1986, 231–276.

¹⁰ Berze Nagy János, *Baranyai magyar néphagyományok*. II. Pécs, 1940, 596.

¹¹ Bereznai, *i. m.*, 244. Köszönettel tartozom dr. Bereznai Zsuzsannának, hogy ezt a ritka gyöngyszemet tudomásomra hozta. Hogy a „kárászkodás” hangutánzás-e, kérdéses, hiszen a kárász – mint halfajta – nemigen beszél, talán csak Morgenstern versében, ld. a *Fisches Nachtgesang* című verset: Christian Morgenstern, *Galgenlieder*. (Reclam Universal Bibliothek, 276.) Leipzig, 1966, 276.

¹² Berze Nagy János gyűjtötte Kákicon, 1934-ben.

¹³ Bereznai Zsuzsanna gyűjtése, ld. Bereznai, *i. m.*, 244.

¹⁴ Vita Gregorii Magni II. In: *Patrologia Latina*. LXXV. Acc. Jacques-Paul Migne. Parisiis, 1902, Col. 90D–91A; Paul Meyvaert, Rainaldus et malus scriptor Francigenus. Vowing National Antipathy in the Middle Ages. Five Discourses on Desire, Sexuality and Gender in Northern France around 1200. *Speculum. A Journal of Medieval Studies* 66 (1991/4) 743–978; Weeda, *i. m.*, 236.

¹⁵ George Abraham Grierson, *Linguistic Survey of India*. I/1. Calcutta, 1927, 2.

¹⁶ Asaf bin Barahiyā, Salamon király nagyvezére és bizalmasa. Néhány exegéta szerint ő volt az, aki Sába királynője (arabul Bilkisz a neve) trónját elvitte Salamonhoz (*Korán* 27:39–40). Asaf szerepel az *1001 éjszakában* is, de a fenti történetnek nem leltem nyomára.

afgánok” – mondta. Grierson forrása, bár nem nevezi meg, valószínűleg Leach 1839-ben írt vázlatos pastu nyelvtana volt,¹⁷ ahol egy azonos történetben a király és a vezére nincs megnevezve. Leach megemlíti, hogy a legendát az árja nyelvcsaládba tartozó maráthi nép is ismeri, a dravida nyelvcsalád kannada nyelvén beszélőket csúfolják vele¹⁸. (Ha igaz a legenda, akkor Asaf bin Barhiyā volna az első, aki az emberi beszédet hangszerrel szintetizálta. Vagy Siva isten az, aki kozmikus tánca közben dobveréssel tanította a bölcs Agastyát a tamil nyelv szabályaira,¹⁹ amit a nagy nyelvész az *Aggattiyamban* megörökített? Talán a primitív népek varázslója az, aki az érettségi és metélési szertartásokon furulyajátékával példázta az ősök hangját?²⁰)

Az egyes hangok rossz ejtése is okot adhat csúfolódásra. Ismét magyar (Eger környéki) példával:²¹ *Á bátriják nem tuggyák kimondani, hoty kompér, hanem ász monygyák, hoty kolompér.* A történelem viharaiban az ilyen hangtévesztéseknek gyakran tragikus következményei voltak. A Bírak 12,5–6 szerint Jiftach katonái negyvenezret öltek meg az ephraimi szökevények közül a Jordán gázlójánál, mert nem tudták kiejteni a *shin* (ש) betűvel jelölt hangot és a *šibbolet* helyett *sibboletet* mondtak. Jézus korában a Galilea-belieket felismerték kiejtésükről. „Az ott állók körülfojták Pétert és bizonygatták: de bizony közéjük [a tanítványokhoz] tartozol te is, hiszen beszéded elárul” (Máté 26,72), és Péter csak Mestere harmadszori megtagadásával mentette meg az életét.

Gyakori hangtévesztés a *betacizmus*, amikor a *v* hang *b*-vé változik. Híres példája az 5. századbéli tarracói (ma Tarragona) felirat, ahol *vixit* ’élt’ helyett *bixit* ’ivott’ szerepel: *Ringilio requiescat in pace, bixit an[nos]...* (Ringilio nyugodjék békében, ivott [sic] ettől-eddig...).²² Valószínűleg Julius Caesar Scaliger olasz származású, Franciaországban tevékenykedő tudóstól (1484–1558) ered a *beati hispani quibus vivere est bibere* ’boldogok a spanyolok, akik számára az élet ivás’, amit aztán sok más népre alkalmaztak – többek között John Beames összehasonlító árja nyelvtanában²³ a bengáliakra és az orijákra: „A bengáli és az orija csak egy karaktert ismer a két hangra [a *v*-re és a *b*-re] ... Hasonlítanak Nápoly lakóihoz, akikről ez a mondás járja: *felices quibus vivere est bibere.*” Aztán maró gúnnnyal, igazi „orientalistaként” (az Edward Said-i értelemben)²⁴

¹⁷ Robert Leach, A Grammar of the Pashtoo, or Afghanee Language. *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 85 (1839) 1–16.

¹⁸ Leach, *i. m.*, 3.

¹⁹ V. Kannaiyan, *Scripts in and Around India*. Madras, 1960.

²⁰ Adolf Ellegard Jensen, *Beschneidungen und Reifezeremonien bei Naturvölkern*. Stuttgart, 1933, 151.

²¹ Bereznai, *i. m.*, 244.

²² Géza Alföldy, *Die römischen Inschriften von Tarraco*. Berlin, 1975, Tafel 156, Nr. 989.

²³ John Beames, *A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India: to Wit Hindi, Punjabi, Sindhi, Gujarati, Marathi, Oriya, and Bengali*. London, 1872 (New Delhi, 1970²), 74.

²⁴ Edward Said, *Orientalizmus*. Budapest, 2000.

hozzáteszi: „Csakhogy a bengáli a szőlőtő pompás nedve helyett iszapos árok-vizet iszik, amelyben a szomszédjai már megmosdottak, ruhát mostak, és állataikat is lefürdették.”

Amár említett²⁵ *Pilgrim's Guide*-ban a teljes idézet így hangzik: „[Anavarraiak nyelve] kutyaugatásra emlékeztet, mert beszédük *barbár*.” A *barbár* szó maga is hangutánzó, a görög számára minden más nyelv, lett légyen perzsa, méd vagy főniciai, érthetetlen halandzsza volt, *bar-bar-bar* (innen a *βάρβαρος*). Hasonló értelmű, és talán szintén hangutánzó, a szanszkrit/hindi *mlechha* (म्लेच्छ) szó, ami idegenekre vagy a szanszkritot hibásan beszélő bennszülöttekre utalt.²⁶

Az Újszövetség görög (*koiné*) szövege az 1Kor 14,11-ben a ’valaki, akivel lehetetlen egymást megértenünk’ értelemben használja a *barbár* kifejezést: *ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος*. Az eredetihez ragaszkodó St. James bibliafordításban: *Therefore, if I know not the meaning of the voice I shall be unto him that speaketh a barbarian, and he that speaketh shall be a barbarian unto me.*²⁷ Ne feledjük a kontextust! Kmoskó kortársa és paptársa, Schütz Antal figyelmeztet,²⁸ hogy Szt. Pál mondása a Szentlélektől megszállt hívek öntudatlanul áradó „nyelveken beszélésére” (*glosszológia*) vonatkozik.

Az első keresztes háború arab krónikái a „*barbár*” szóval jellemzik a „frank”²⁹ (arabul *franji*) harcosok beszédét, így pl. Usama ibn Munqidh (1095–1188) krónikájában, a *Kitāb al-i'tibār*ban.³⁰ *مجتازا في السوق وامرأة إفرنجية تعلقت بي وهي تبربر* „ahogy átvágtam a piactéren, egy frank asszony belém kapaszkodva valamit motyogott a nyelvükön, amit nem értettem”. Figyeljük meg a mondatban a *بَرَبَر* (*barbara*) ígét, amit az arab nyelv a felizgatott, tolongó állatok (!) hangjának leírására is használ.³¹ A modern politikai/történelmi diskurzusban a *barbár* a keresztes szó *epitheton ornans*a lett, de a klasszikus arab

²⁵ Ld. a 2. lábjegyzetet!

²⁶ Aloka Parasher, *Mlecchas in Early India. A Study in Attitudes Towards Outsiders up to AD 600*. New Delhi, 1991.

²⁷ <https://www.biblegateway.com/versions/King-James-Version-KJV-Bible/>.

²⁸ Ld. A glosszológia. Hittudományos kísérlet. In: Schütz Antal, *Titkok tudománya*. Budapest, 1949, 163–196.

²⁹ A „frank” keresztesek között Európa majdnem minden nyelve és nációja képviselve volt. Foucher (vagy Fulcher) de Chartres (kb. 1059–1127) 1096-ban így ír erről: „Voltak közöttük frankok, flamandok, frízek, gallok, allobrogok (egy ókori kelta törzs neve), lotaringok, németek, bajorok, normanok, angolok, skótok, aquitánok, olaszok, dákok, bretonok, görögök és örmények. Ha egy Breton vagy teuton kérdezett valamit, nem válaszoltam, mert nem értettem.” Ld. Edward Peters, *The First Crusade. The Chronicle of Fulcher of Chartres and Other Source Materials*. Philadelphia, 1998, 68.

³⁰ Hartwig Derenbourg, *Ousāma ibn Mounqidh. Un Émir syrien au premier siècle des Croisades (1095–1188)*. II. *Texte arabe de l'autobiographie d'Ousāma*. Paris, 1886, 103. Köszönöm Iványi Tamásnak, hogy felhívta a figyelmemet erre az adatra.

³¹ Ld. például a <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/> arab–arab online szótárban (2017. december 19.): *بَرَبَرُ الْخَيْوَانِ: غَلَا صَوْتُهُ وَارْتَفَعَ عِنْدَ هَيْبَاجِهِ*

történetírók (Ibn al-Aṭīr, Al-Maqrīzī stb.) beérték a „legyen átkozott” kifejezéssel és szinonimáival. „Raymond St. Gilles, a frank (legyen átkozott), találkozott Qilij Arslánnal...” – írja Ibn al-Aṭīr az *Al-Kāmil fī al-tārīḥ*-ban.³² Gondoljunk a kultúrtörténész Johan Huizinga (1872–1945) intésére:³³ „A csatában mindkét félnek el kell ismernie a szabályokat, másképp nem érvényesek. [...] De ha a harc olyanok ellen irányul, akik kisebb értékűek, mint mi – akár barbároknak, akár másnak nevezzük őket –, akkor az erőszak minden korlátozása megszűnik...” (kiemelés tőlem).

A nyelvi versengésben, jaj, a vesztesnek! A közkedvelt, nem autentikus hadísz szerint³⁴ az arab a mennyország nyelve, az afgán (pastu) a pokolé. Egy másik szólásmondás szerint³⁵ az arab nyelv a tudomány (*‘ilm*), a török nyelv az ügyesség (*hunar*), az urdu nyelv a „só”, míg az afgánnak a „szamárbögés” kitüntető cím jut.

Az iszlám előtti arab törzsek ócsárlási versenyeinek³⁶ (*mufahāra*, *munafāra*) ránk maradt szövegeiben nem találtam „nyelvcsúfolt”. Reménytelibb lelőhely lenne a nagy múltú (és a mai napig művelt!)³⁷ perzsa-arab *munāzara*-irodalom, melyben állatok és élettelen tárgyak,³⁸ emberi szokások és tulajdonságok,³⁹ valások⁴⁰ csapnak össze, dicsérve saját kiválóságukat és becsmérve az ellenfelet.

³² Ibn al-Aṭīr, *Al Kāmil fī al-tārīḥ*. Ed. by Carl Johan Tornberg. Beirut, 1965–1966. Idézi Françoise Micheau, Ibn al-Aṭīr. In: *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*. Ed. by Alex Mallett. Leiden, 2014, 73.

³³ Johan Huizinga, *Homo ludens. Kísérlet a kultúra játék-elemeinek meghatározására*. Ford. Máthé Klára. Budapest, 1944, 109.

³⁴ Leach, *i. m.*, 3. A paštu költő, Amīr Ḥamza Shinwārī (1907–1994) erre utal gyakran idézett versében: اغيار خو وايي د دوزخ ژبه ده – زه به جنت ته د پښتو سره خُم (*Agýār kho wāyī da dozakḥ žaba da / Za ba jannat tad a pakhto sara zam* 'Bár ellenségeink azt mondják, ez a pokol nyelve / Én paštu szavakkal ajkamon megyek a mennybe').

³⁵ Uo.

³⁶ Huizinga, *i. m.*, 135.

³⁷ Clive Holes–Said Salman Abu Athera, *Nabati Poetry of the United Arab Emirates*. Ithaca, 2011. Olyan modern szöcsatákat is közöl, mint *A kávé és a tea vitája* vagy *A gyöngyhalászat és az olajkutak vitája*.

³⁸ Ld. például a kecske és az olajfa vitáját a *Draxt-i-āsūrīg*-ban: Aḥmad Tafažžolī, *Draxt ī āsūrīg*. In: *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/draxti-asurig> (2017. december 21.); kilenc vitaköltemény található a 14. században írt *Sāfina-yi Tabrīzī*-ben (Abu'l Majd Muhammad ibn Mas'ud Tabrizi, *Sāfīnē-ye Tabriz*. *A Treasury of Persian Literature*. Tehran, 2001); Mohammad Fuzūlī, *A fū es a bor vitája*. Ford. Péri Benedek. Budapest, 2016, stb.

³⁹ Például: Egy férfi és a tudós nő [a vándorprédikátor Sitt al-Maskāyih] vitája arról, hogy a fiú vagy a lány-e a jobb szerető. Ld. Richard E. Burton, *Arabian Nights with Introduction and Explanatory Notes*. V. London, 1885, 163–164.

⁴⁰ Moritz Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts*. Leipzig, 1877; Ács Pál–Petneházi Gábor, *Késhegyre menő vita 1571-ben Murád dragomán (Somlyai Balázs) és Arnoldus Maulius között*. In: *MONOKgráfia. Tanulmányok Monok István 60. születésnapjára*. Szerk. Nyerges Judit–Verők Attila–Zvara Edina. Budapest, 2016, 39–45. A műfaj szellemes paró-

Népek kiválóságáról is ismerünk *munāzarát*, jelesül ‘Ali bin Aḥmad Asadi Ṭusi perzsa költő⁴¹ (szül. 390/999–1000, megh. 465/1072–1073) kaszidáját, az ‘*Arab o ‘ajamot*, amelyben a perzsák és az arabok méretnek össze, de nyelvek versengésére, különösen egy másik nyelv kicsúfolására nem találtam példát.

Egy Kmoskó idézet ürügyén elkalandoztunk (Goldziher és Ormos István kedvenc szavával „exkurzust” tettünk) a nyelvi súrlódások, összeférhetetlenség, csúfolkodások nagy témájában. Láttuk, hogy a különböző nyelvcsaládokba tartozók furcsállják leginkább egymás beszédét: a magyar-szlovák Kmoskó az arabét; az újlatin francia zarándok a *lingua ibericát* beszélő navarraiét; a német és az olasz kölcsönösen egymásét; az árja indiai a dravidáét, a szír emír a frankét. Huntingtontól⁴² tudjuk, hogy a nyelvcsaládokat elválasztó határok törésvonalak, amelyek mentén – ha nem is földrengések – állandóan civódások, villongások törnek ki, mert sajnos „ha nem gyűlöljük azt, amik nem vagyunk, nem szeretjük azt, amik vagyunk”.⁴³ És így jutunk el a filológus keletkutató feladatához és felelősségéhez. Ibn Ḥazm nemes gondolatát (amit „contra Galenus” fejtett ki)⁴⁴ tovább víve: értsük meg az idegen nyelvet, hogy megszeressük hangzását, és szeressük meg hangzását, hogy megszeressük beszélőit.

diája Heine *Disputation* című verse: Heinrich Heine, *Gedichte*. Berlin–Weimar, 1982, 490–505.

⁴¹ Djalal Khalegi Motlagh, Asadī Ṭūsī. In: *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/asadi-tusi> (2017. december 23.)

⁴² Samuel Huntington, *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. (Ford. Gázsity Mita, Gecsényi Györgyi és Pusztai Dóra). Budapest, 1999.

⁴³ Huntington, *i. m.*, 4, idézi a mondást Michael Didbin *Dead Lagoon* című regényéből.

⁴⁴ Ld. a 4. lábjegyzetet!

Péri Ákos–Péri Benedek

Egy dokumentum margójára. A perzsa Nap és oroszán rend adományozási okiratának másolata az MTA Könyvtára Keleti Gyűjteményében

Az MTA Könyvtár és Információs Központ Keleti Gyűjteményében őrzött perzsa kéziratok 2016-ban megkezdett katalogizálása során rengeteg fejtörést okozott a Perzsa O. 42. leltári számon nyilvántartott dokumentum, amely a korábbi megfejtési kísérleteknek rendre ellenállt. Kégl Sándor (1862–1920) 1906–1908 között végezte el a gyűjteményben akkor őrzött kéziratok feldolgozását.¹ Az A5-ös méretű lapokon fennmaradt anyagban a kérdéses dokumentumról a következő, kissé zűrzavaros leírás szerepel.

„A šīr u xuršīd rendjellel adott perzsa okmány európai kéztől eredő másolata- ... Feth ‘Alī által egy bizonyos Hulmi (?) nevű magyar vagy osztrák mert *mind a kettőt jelentheti. ...Keltezve 1248=1832.*”

Kégl tehát azonosította az okmányt, meghatározta a kibocsátás dátumát, de az adományozott személyét nem tudta teljes bizonyossággal megállapítani. Ahogy arról sem ír a katalóguscédulán, hogy az illető miért kapta a kitüntetést.

Az 1970-es évek elején az MTA Könyvtára Jeremiás Évát bízta meg a feladattal, hogy készítse el a perzsa kéziratok katalógusát, amelyet könyv alakban is meg kívántak jelentetni. A tervezett angol nyelvű kötet azonban sohasem látott napvilágot, s a kéziratban maradt katalógushoz csak a nagyon elszánt kutatók fértek hozzá. Meglepő, de Jeremiás Éva jegyzékében az okmány nem szerepel, a Perzsa O. 41. jelzetű tételt a Perzsa O. 43. követi.

Az MTA Könyvtára vezetősége két évvel ezelőtt egy három kutatóból álló csapatot (Mojdeh Mohammadi, Péri Benedek, Sárközi Miklós) bízott meg egy új, angol nyelvű katalógus elkészítésével. Az interneten online elérhető és a holland Brill Kiadónál 2018 májusában megjelent munka összeállítása során kiemelt jelentőségű szempontnak számított, hogy a gyűjtemény kéziratairól minél pontosabb leírás készüljön.² A szóban forgó okmány feldolgozása során

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2018.1.147>

¹ Jelentés a M. Tud. Akadémia munkásságáról 1906-ban. *Akadémiai Értesítő* 18 (1907) 365; Jelentés a M. Tud. Akadémia munkásságáról 1906-ban. *Akadémiai Értesítő* 20 (1909) 233.

² Benedek Péri–Mojdeh Mohammadi–Miklós Sárközi, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Leiden, 2018. Az internetes változat tételei a könyvtár elektronikus katalógusán keresztül érhetők el. Ld. <http://opac.mtak.hu>.

tehát mindenképpen fontos volt megállapítani az adományozott személyazonosságát és az adományozás okát.

Maga a dokumentum nem sokat segített. A szöveg másolója ugyanis, ahogy ezt már Kégl is helyesen megállapította, európai volt. Önmagában ez a tény még nem akadályozta volna a kitüntetést kapó személy azonosítását, de a kérdés tisztázását az már valóban jelentősen megnehezítette, hogy a másolat készítője nem volt igazán jártas az arab írásban, s a másolást talán valamiféle gyakorlásnak szánta. A másolaton látható kézírás ugyanis igen suta, olyan embertől származik, aki az arab írásos betűvetést éppen csak megtanulta. Bár a betűket szemmel láthatóan valamelyest ismerte, egy jó részüket rosszul formálta, másokat helytelenül kötött, s ettől az írás képe meglehetősen kusza és rendezetlen lett.

A perzsa szöveg közé német szavakat írtak, ami nyilvánvalóvá tette, hogy a másoló számára a dokumentum egyes szavai ismeretlenek voltak, vagyis a másolat szerzője nem igazán volt tisztában a másolt szöveg minden részletével. A dokumentumban szereplő név, melyet Kégl Hulmīnek értelmezett, sokkal inkább nézhető egy h-l-m-n betűsornak, ami elvileg megfelelhetne egy Helman(n) olvasatnak. Az első kísérletek az azonosításra rendre kudarcba fulladtak, és a kérdéses időből, tehát 1832-ből, nem került elő olyan személy, aki osztrák vagy magyar alattvalóként megkapta volna ezt a perzsa kitüntetést és neve hasonlított volna bármely addig felmerült lehetőségre.

A dokumentummal kapcsolatos munkálatok ezen fázisában három dolog látszott teljesen biztosnak: az okirat a Nap és oroszlán rend másodosztályának adományozásáról rendelkezik, a fermán kibocsátásának dátuma 1248/1832 és a kitüntetett személy osztrák vagy magyar alattvaló volt. A megfejtéshez vezető ötletet Pandula Attila, az ELTE BTK docense adta. A kor kitüntetési gyakorlatában ugyanis az volt a szokás, hogy ha valaki külföldi kitüntetést kapott, a viseléséhez az uralkodótól engedélyt kellett kérnie. Amennyiben az uralkodó ezt megadta, az uralkodói döntés tényét a korabeli újságok közzétették.

Innen már egyszerű volt a helyzet, hiszen a dokumentum kibocsátását közvetlenül követő évek osztrák sajtóját átnézve egyértelművé vált, hogy az egyetlen szóba jöhető személy Joseph von Hammer-Purgstall (1774–1856), a 19. századi orientalisztika egyik meghatározó alakja.

Korabeli osztrák újságok egész sora számolt be 1834 augusztusának elején arról, hogy a császár engedélyezte Hammer udvari tanácsosnak és udvari tolmácsnak a perzsa sahtól kapott Nap és oroszlán rend másodosztályának viselését.³ A napilapok szűkszavú tudósításai csak a császári engedély tényét

³ *Preßburger Zeitung* No. 60, 1834. augusztus 1., 786; *Brünner Zeitung* No. 210, 1834. augusztus 2., 995; *Grätzer Zeitung* No. 122, 1834. augusztus 2., 1; *Vereinigte Ofner-Pester Zeitung* No. 62, 1834. augusztus 3., 1139; *Laibacher Zeitung* No. 62, 1834. augusztus 5., 245; *Österreichischer Beobachter* No. 219, 1834. augusztus 7, 1010.

közölték, de arról már nem szóltak, hogy a kádzsár uralkodó milyen érdemekért jutalmazta Hammert a kitüntetéssel.

A *Jahrbücher der Literatur* 16., ez idő tájt megjelent kötetében azonban Hammer kiadta a kitüntetés adományozásáról szóló okirat eredeti perzsa szövegét és német fordítását,⁴ amelyben az áll, hogy az elismerést azért kapta, mert „Marcus Antonin (sic!) *Intelmek* című könyvével tudásának, tanultságának, tudományokban való jártasságának, bölcsességének tanúságát adta.”

Hammer szövegkiadásából tehát egyértelmű, hogy a kitüntetési okiratban szereplő könyv nem más, mint Marcus Aurelius *Elmélkedések* című munkája, amelyet naplója tanúsága szerint 1818-ban kezdett el fordítani görög-ről perzsára.⁵ Különös módon, egy II. Mahmud oszmán szultánnak (1808–1839) címzett, jelenleg a Topkapı Sarayı levéltárában őrzött levelében írja le, mi készítette arra, hogy a könyvet átültesse, és célnyelvként miért a perzsát választotta. A török nyelvű levél szerint a fordítás elkészítésére Hammer azért vállalkozott, mert bár Hārūn al-Rašīd uralkodása (786–809) idején már fordítottak le nyugati műveket görögből arabra, az elkövetkezendő ezer esztendőben egyetlen nyugati bölcséleti munkát sem ültettek át keleti nyelvre. Utóbbiak közül pedig azért a perzsát – itt a *darī* szót használja – választotta, mert a keleti nyelvek közül ez áll szerinte a legközelebb az *Emlékiratok* görög eredetijéhez.⁶

A fordítás első két kötete 1820 első felében készült el, s a vonatkozó részeket Hammer egy levél kíséretében, a kínálkozó lehetőséget kihasználva, a Londonból visszatérő perzsa nagykövettel, Mīrzā Abū’l Ḥasannal (megh. 1845) elküldte Fath ‘Alī sahnak (1797–1834).⁷ A munka elnyerte az uralkodó tetszését, és egy hivatalos okiratban a fordítót jóindulatáról biztosította. Az uralkodótól kapott dokumentumot, melyet 1236. rabī’ al-avval 1-én/1820. december 7-én állítottak ki, a kádzsár kormányzat legfontosabb méltóságai írták alá.⁸

A dokumentum minden bizonnyal már 1821 tavaszán Hammer kezébe jutott, hiszen a *Morgenblatt für gebildete Stände*⁹ május 8-i számában a bécsi hírek között említi, hogy von Hammer udvari tanácsost a perzsa sah a Nap és oroszlán

⁴ *Jahrbücher der Literatur* 16 (1834) Anzeigebblatt 58–59.

⁵ Joseph von Hammer-Purgstall, *Erinnerungen aus meinem Leben, 1774–1852*. Vollständiger, durchgesehener Neusatz bearbeitet und eingerichtet von Michael Holzinger. Berlin, 2014, 272. A szóban forgó fordítás alapos elemzését ld. Jeffrey Einboden, *Stoicism or Sufism? Hammer-Purgstall’s Persian Meditations*. *Middle Eastern Literatures* 13 (2010) 49–68.

⁶ Şerafettin Turan, Marcus Aurelius Tercümesi Hakkında Hammer’in II. Mahmud’a Bir Mektubu. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 16 (1958) 81.

⁷ Ingeborg Hildegard Solbrig, *Hammer-Purgstall und Goethe. «Dem Zaubermeister und das Werkzeug»*. Bern, 1973, 269; Hammer-Purgstall, *Erinnerungen, i. m.*, 261.

⁸ A kiadásban a perzsa szöveg végén szereplő évszám 1235, ami 1819-nek felel meg, de a német fordításban Hammer egyértelművé teszi, hogy az iratot 1820. december 7-én állították ki. Joseph von Hammer-Purgstall, *Bemerkenswerte Ehrenbezeichnung*. *Jahrbücher der Literatur* 15 (1821) Anzeigebblatt 43–47.

⁹ *Morgenblatt für gebildete Stände* No. 110, 1821. május 8., 440.

renddel tüntette ki. A *Grazer Zeitung* július 28-i¹⁰ és a *Der Wanderer* augusztus 8-i száma szintén beszámolt a hírről, és közölte a dokumentum német fordítását, amely egy lényegi és már első pillantásra elgondolkodtató ponton ellentmond a bevezető tudósításnak, s ez nem más, mint a Hammernek adományozott kitüntetés neve. A rövid hírben Nap és oroszán rend, a német szövegben Nap rend szerepel.¹¹ Mint erről később még lesz szó, mindkét kitüntetés létezett, s bár szorosan kapcsolódtak egymáshoz, mégsem azonosak.

A dokumentum perzsa szövegét, a már korábban publikált német fordítással együtt, Hammer a *Jahrbücher der Literatur* 15., 1821 augusztusában megjelent kötetében tette közzé. A fent már jelzett ellentmondás itt is tetten érhető. A kitüntetés tényének jelentőségét hangsúlyozó bevezető mondatokban és a német szövegben Nap rend, a német fordítás címében továbbra is Nap és oroszán rend áll.¹² A dokumentum eredeti nyelvű és német szövegének megjelenéséről tudósító *Allgemeine Zeitung* a Hammer által kapott kitüntetést egyértelműen Nap rendnek mondja.¹³ A kérdés így módon adott: melyik kitüntetést kapta meg valójában Hammer.

A válasz igen meglepő: egyiket sem. Az okirat (*yarlıg*) ugyanis csak nyugtázza a fordítás kézhezvételét, kifejezi az uralkodó elégedettségét, és sürgeti Hammert a munka befejezésére, melynek esetére királyi kegyet helyez kilátásba. A szöveget azonban Hammer, úgy látszik, félreértette, és a szerinte a kitüntetés tényére utaló szavakat a következőképp fordította németre:

„Fürwahr! der Hochansenliche hat sich der leuchtenden Gnade des Sonnenordens würdig gemacht...”

Az eredeti perzsa szöveg azonban nem erről szól:

Bi-ḥaqq ast ki mafāḥir-i ān ‘ālī-jāh mustahiqq-i māliš-i anvār-i ‘ināyāt-i ḡamīr-i ḥuršīd-nišān ast

„Való igaz, hogy az a dicséretreméltó nagytiszteletű [személy] kiérdemelte ama napjelű lény kegyei fényének simogatását.”

A félreértést talán az okozhatta, hogy a német fordításban olvasható Nap rend (Sonnenorden) perzsa megfelelője, *nišān-i ḥuršīd*, és a perzsa szövegben az uralkodó jelzőjeként álló ’napjelű’ (*ḥuršīd-nišān*) szóösszetétel, ennek gyakorlatilag a fordítottja. Hogy Hammer a német szöveg címében miért a Nap és oroszán rendet adta meg a kitüntetés nevéként, arra több okból is nehéz magyarázatot találni. Egyrészt a szövegben az ’oroszán’ jelentésű, *šīr* szó egyáltalán nem szerepel, másrészt a *Fundgruben des Orients* 5. kötetében Hammer egy

¹⁰ Steyermärkischer Ritter eines persischen Ordens. *Grazer Zeitung* No. 120, 1821. július 28., 7–8.

¹¹ *Der Wanderer* No. 220, 1821. augusztus 8., 2–3.

¹² Hammer-Purgstall, *Bemerkenswerte*, 43, 46.

¹³ *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* No. 142, 1821. augusztus 28., 566.

rövid cikket írt a Nap és oroszlán rendről.¹⁴ Az írás tartalmazza a kitüntetéssel járó adományozó okirat perzsa szövegét, német fordítását és egy rövid bevezetőt, amelyből egyértelmű, hogy Hammer tisztában volt a rendjel történetével és az említett két kitüntetés egymáshoz való viszonyával.

Mindenesetre Hammer naplójának a fordítás kinyomtatása körüli nehézségeket taglaló részében szó esik a Nap és oroszlán rendről és nagyon úgy tűnik, ő maga azt hitte, hogy valóban megkapta a kitüntetést. A szóban forgó mondatokban ugyanis amiatt méltatlankodik, hogy csak az adományozásról szóló okiratot kapta meg, a rendjelet azonban saját költségére kellett elkészíttetnie. Azt gyanította, hogy a gyémántokkal ékesített kitüntetést a nagykövet egész egyszerűen megtartotta. Hammer később rájöhett a hibájára, mert az 1820-as évek sajtójában nincs nyoma annak, hogy az uralkodó engedélyezte volna a kitüntetés viselését és a Marcus Aurelius fordítás kolofonjában sem szerepel már a Nap és oroszlán rend Hammer kitüntetései között.¹⁵

Hammer, amint azt a Keleti Gyűjteményben őrzött dokumentummásolat bizonyítja, a fordításkötet megjelenése után végül megkapta a nevezett rend másodosztályát. Annak megértéséhez, hogy ez a kitüntetés az adományozás évében, 1832-ben egy európai keletkutató számára mit jelenthetett, érdemes röviden felidézni a rendjel történetét és megnézni, európaiak közül kik és miért nyerték el a sah ily módon kifejezett elismerését.

A Nap és oroszlán rend korai története a mai napig nem tisztázott. Hammer a fentebb említett cikkben azt állítja, hogy azt Fatḥ ‘Alī sah az oszmán Félhold rend (1799)¹⁶ mintájára alapította. Bár írásában a Félhold rend létrehozójaként II. Szelim szultánt (1566–1574) jelöli meg, a tényleges alapító III. Szelim szultán (1789–1807) volt.¹⁷ A szövegben szereplő II. Szelim bizonyosan csupán elírás eredménye, hiszen Hammernek tudnia kellett, hogy a Félhold rend II. Szelim uralkodása idején még nem létezett.

Hammer állításának másik fele azonban igaz, még ha nem is ebben a formában. A Nap és oroszlán rend előzményének tartott Nap rendet ugyanis a sah valószínűleg csakugyan a Félhold rend mintájára alkotta meg. Mindkét kitüntetésnek eredetileg két rendi osztálya volt és mindkettőt elsősorban külföldiek kitüntetésére szánták. Míg a Félhold rend első kitüntetettjeként Lord Horatio Nelson admirálist (megh. 1805),¹⁸ addig a Nap rend első birtokosaként

¹⁴ Joseph von Hammer, Diplom des persischen Sonnen- und Löwenordens. *Fundgruben des Orients* 5 (1821) 97–98.

¹⁵ Joseph von Hammer-Purgstall (ford.), *Aṣi ‘‘a-yi fānūs-i aḡānīn dar vaṣāyā-yi Mārquš Anṭūnīn*. Vienna, 1831, 169.

¹⁶ Edhem Eldem, *Pride and Privilege. A History of Ottoman Orders, Medals and Decorations*. İstanbul, 2004, 30.

¹⁷ Hammer, Diplom, 97.

¹⁸ Eldem, *i. m.*, 31.

a francia Claude Mathieu de Gardane (megh. 1818) tábornokot tartja számon a szakirodalom.¹⁹

Bár a Nap rend és a Nap és oroszán rend nem egy és ugyanaz, mégis szoros kapcsolatban állnak egymással. A Nap rendet korabeli forrás először 1807-ben említi,²⁰ amikor is francia küldöttség érkezett a perzsa udvarba, hogy szövetséget kössön és segédkezzen a sah hadseregének kiképzésében. A küldöttséget Claude Mathieu de Gardane tábornok vezette. Gardane jelentésében arról ír, hogy az uralkodó őt a Nap rend első osztályával, küldöttsége további tizenegy tagját pedig a másodosztállyal tüntette ki.²¹

A kázdsár Irán és Franciaország közötti viszony azonban 1809-re annyira megromlott, hogy Gardane tábornok és alárendeltjei végül elhagyták az országot. A franciák tévesztését kihasználva a britek léptek előre, és küldtek delegációt a sahhoz a Brit Birodalom és a Brit Kelet-Indiai Társaság képviselőit. A küldöttség vezetője Sir Harford Jones-Brydges volt, aki küldetéséről később könyvet is írt.²²

Jones-Brydges kétszer is említi, hogy a sah felajánlotta neki a Nap és oroszán rendet, ám ő mindkét alkalommal visszautasította az elismerést.²³ Másodszor akkor, amikor 1811-ben megbízása véget ért és Teherán elhagyására készült. Az első felajánlást ugyan nem datálja, csupán visszautal rá, és annyit említ, hogy szokás volt akkoriban nemzetközi szerződések aláírásakor a külföldi küldöttség vezetőjének valamiféle ajándékot adni.²⁴ Jones-Brydges ezzel az 1809-ben aláírt egyezményre utalhatott, amely barátságot és szövetséget biztosított Irán és a Brit Birodalom között.²⁵ Ekkor a Nap és oroszán rend még nem létezett, tehát Jones-Brydgesnek valójában 1809-ben a *Nap* rendet adományozták volna, és csak másodsorra, 1811-ben ajánlotta fel neki Fath 'Alī sah a Nap és oroszán rendet. Jones-Brydges első alkalommal a nem katonai érdemekért adományozott külföldi kitüntetések elfogadására vonatkozó uralkodói parancsra hivatkozva utasította el annak átvételét (a parancs tiltotta a külföldi kitüntetések elfogadását, amennyiben nem katonai érdemért adták). Második alkalommal pedig arra kérte a sahot, hogy inkább pénzben adja oda neki a jutalmat.²⁶

Jones-Brydges iráni kiküldetése alatt két feladatot is ellátott. Egyszerre volt Nagy-Britannia nagykövete és a Brit Kelet-Indiai Társaság képviselője. Mivel

¹⁹ Denis Wright, Sir John Malcolm and the Order of the Lion and Sun. *Iran* 17 (1979) 136.

²⁰ Wright, uo.

²¹ Alfred de Gardane, *Mission du Général Gardane en Perse sous le Premier Empire*. Paris, 1865, 110.

²² Harford Jones-Brydges, *An Account of the Transactions of His Majesty's Mission to the Court of Persia in the Years of 1807–11*. London, 1834.

²³ Jones-Brydges, *i. m.*, 376.

²⁴ Jones-Brydges, *i. m.*, 376.

²⁵ Wright, Sir John Malcolm, 136.

²⁶ Jones-Brydges, *i. m.*, 377.

a Társaság már 1809-ben sem volt elégedett a tevékenységével, a helyére Sir John Malcolmot szánták, aki akkorra már kétszer járt Iránban, és a sahhal is megismerkedett. Apró, de korántsem mellékes részlet: Malcolm Jones-Brydges ellenlábasa volt.²⁷

Malcolm 1810 februárjában érkezett meg Iránba, s bár az uralkodó szívélyesen fogadta, az udvarban kellemetlen meglepetések várták. Először is Jones-Brydges még mindig ott tartózkodott, és ez akaratlanul is súrlódásokhoz vezetett a régi vetélytársak között. Másodszor pedig Jones üzenetet kapott a brit külügyminisztériumból, miszerint utódjául a Korona Sir Gore Ousleyt (megh. 1844) jelölte ki. Mivel Malcolm csupán a Kelet-Indiai Társaságtól rendelkezett felhatalmazással, a nagykövetet viszont a külügyminisztérium nevezte ki, Malcolm nem sok esélyt látott Jones-Brydges pozíciójának betöltésére, és úgy döntött, elhagyja Iránt.²⁸ Szándékáról a sahot is értesítette.

A Malcolm életrajzát megíró és levelezését kiadó Sir William Kaye szerint a sah nem akarta Malcolmot szó nélkül elengedni, és mint barátját szándékozta búcsúztatni. Ha a szó legszorosabb értelmében vett barátságról ilyen esetekben nem is feltétlenül lehet beszélni, szokás volt akkoriban, hogy a hivatalos minőségben érkezett külföldieket távozásukkor kitüntették vagy más módon jutalmazták. Ez a szokás a nyugati diplomáciai protokollban is megfigyelhető volt. A „kidekorálás” ilyen esetekben nem jelenti azt, hogy a kitüntetettnek kiemelkedő érdemei lettek volna, vagy, hogy bensőséges kapcsolatba került volna az uralkodóval. A sah is a korabeli szokásoknak megfelelően ajánlotta fel a Nap rendet Malcolmnak. Malcolm azonban – Jones-Brydgeshez hasonlóan – visszautasította azt. Ő arra hivatkozott, hogy a Brit Birodalom iránti hűségét kérdőjelezné meg, ha olyan rendet fogadna el, amelyet egy ellenséges tábornok kitüntetésére hoztak létre.²⁹ Malcolm állítása szerint a sah ekkor alapította meg a Nap és oroszán rendet, és utasította az udvari ékszerészt, hogy készítsen egy jelvényt Malcolm számára, melyen a ma is ismert fekvő oroszán és a háta mögül felkelő nap motívumai láthatók. Malcolm állítása, hogy a sah külön azért hozta létre a rendet, hogy őt kitüntesse, igencsak kérdéses. Az viszont tény, hogy ő volt az első aki a rendjelet minden hozzá való tartozékkal együtt vehette át, bár pusztán a jelvényt előtte már mások is megkapták.³⁰

A rend később számos átalakításon ment keresztül. Rendi osztályainak száma jelentősen bővült, és az osztályokat fokozatokra osztották. Az egyes osztályok

²⁷ Denis Wright, *The English Amongst the Persians. Imperial Lives in Nineteenth-Century Iran*. London–New York, 2001, 5–8.

²⁸ Wright, Sir John Malcolm, 135.

²⁹ John William Kaye, *The Life and Correspondence of Major-General Sir John Malcolm G.C.B., Late Envoy to Persia and Governor of Bombay*. London, 1856, 29–33.

³⁰ Wright, Sir John Malcolm, 136.

szalagjai pedig eltérő színeket kaptak.³¹ A katonai érdemekért adományozott példányokon az oroszlán álló helyzetben látható, az egyik mancsában szablyával, míg a civil érdemekért adott darabok oroszlánja békésen fekszik. Részben a sok fokozat miatt, részben pedig azért, mert számos kitüntetett – főleg a külföldiek – maguknak csináltatták meg a jelvényt, a Nap és oroszlán rend jelvényének rengeteg, egymástól néha nagyon eltérő változata van.

A rendnek ahány változata, annyi féle kitüntetettje is van. Hogy jobban érzékelhető legyen ez a sokszínűség, és egyúttal azt is látni lehessen, mit ért a korban Hammer kitüntetése, essék szó néhányról a nem túl nagyszámú kitüntetett közül, akik az osztrák orientalista kortársai voltak.

A fentebb már említett katonákon és diplomátákon kívül említést érdemel John Blades (megh. 1829) brit üveggyáros és kereskedő. Felmerülhet a kérdés, hogy egy üveggyáros miként kerülhetett kapcsolatba a kádzsár uralkodóval és miként érdemelhette ki a Nap és oroszlán rendet. Blades tulajdonában volt a kor egyik legnagyobb hírnévnek örvendő üveggyára. Főleg dísztárgyakat és egyéb üvegedényeket, valamint csillárokat forgalmazott. Üzlete olyannyira híres volt, hogy több keleti uralkodó, köztük Fath ‘Alī is felfigyelt rá. A sah akkora csillárokat rendelt Bladestől, hogy az angol kereskedő külön szakembert küldött az áruval Teheránba azzal a feladattal, hogy felügyelje és irányítsa a csillárok elhelyezését és felszerelését a palotában. Szolgálatáért az iráni uralkodó Bladesnek további megrendeléseket adott, kinevezte őt fő európai üvegbeszállítójává és kitüntette a Nap és oroszlán renddel.³²

Alexander Szergejevics Gribojedov (megh. 1829), orosz diplomata, teheráni orosz nagykövet azon kevesek közé tartozott, akik kétszer is megkapták a rendet. Először az oszmán–perzsa (1821–1823) háború alatt tett szolgálataival érdemelte ki. Ekkor a rend másodosztályát vehette át. Érdekesség, hogy mikor Gribojedov 1824-ben hazatért Szentpétervárra, és pénzre volt szüksége, a rendjelet beadta egy zálogházba. Másodszori kitüntetésére 1828-ban került sor, amikor az orosz–perzsa (1826–1828) háborút lezáró türkmencsaji békeszerződés megkötése körül szerzett érdemeit méltányolta ezzel a sah. Ezúttal a rend gyémántokkal díszített elsőosztályát kapta meg, ami még nagyköveti pozíciójához képest is nagyon magas elismerésnek számított.³³

Ivan Fjodorovics Paszkevics marsall (megh. 1856) is átvethette a rendjelet 1828-ban, annak ellenére, hogy ő volt a perzsa hadsereggel szemben álló orosz

³¹ Angelo M. Piemontese, *The Statutes of the Qajar Orders of Knighthood. East and west* 19 (1969) 430–473.

³² Rudolph Ackermann, *The Repository of Arts, Literature, Fashions & c.* Third Series. 3 (1823) 210–213.

³³ Gribojedov életéről ld. Laurence Kelly, *Diplomacy and Murder in Tehran. Alexander Gribojedov and Imperial Russia's Mission to the Shah of Persia.* London–New York, 2006.

erők parancsnoka. Vele együtt kapta meg a kitüntetést Karl Nesselrode gróf is. Kitüntetésükről még a korabeli német nyelvű sajtó is tudósított.³⁴

Eugène Desbassanys de Richmont gróf (megh. 1859), aki 1826 és 1828 között Pondicherry kormányzója volt és Charles Paulus Bélanger (megh. 1881) botanikus, a Pondicherryben létesítendő királyi botanikus kert igazgatója szárazföldön utazott Franciaországból indiai állomáshelyére.³⁵ Mivel Irán útba esett, utasításuk úgy szólt, hogy hivatalos követség tagjaiként tegyék tiszteletüket a kádzsár udvarban. A sah a két franciát mint diplomatát tüntette ki 1826-ban a Nap és oroszlán renddel. De Richmont gróf a rend gyémántokkal ékesített másodosztályát kapta meg, míg Bélanger csak a rend harmadosztályának tulajdonosa lett.³⁶

A felsorolt kitüntetettek példáján látszik, hogy az alapításától az 1830-as évek elejéig terjedő időszakban, vagyis a Hammernek adott kitüntetés adományozásáig, a Nap és oroszlán rendet a sah elsősorban a neki tett személyes szolgálatokért vagy a diplomáciai protokollt követve adományozta. Így, habár a fent említetteken kívül az adott korszakban még jó néhány európai megkapta a rendet, Hammer kitüntetése több szempontból is kivételesnek számított. Rajta kívül ugyanis más osztrák alattvaló nem érdemelte ki a sah elismerését, ráadásul Hammer a kitüntetést nem diplomáciai vagy katonai tevékenységért, hanem egy jelentős szellemi teljesítmény jutalmaként vehette át.

³⁴ *Beilage zur Allgemeine Zeitung* No. 149, 1833. május 29., 595.

³⁵ W. J. Hooker, *Companion to the Botanical Magazine being a Journal, Cointaining such Interesting Botanical Information, as Does not Come within the Prescribed Limits of the Magazine; with Occasional Figures* 1 (1835) 286–287.

³⁶ *Oesterreichischer Beobachter* No. 13, 1826. január 13., 56.

SZEMLE

KÖNYVEK

**ORAZGOZEL MACHAEVA: CATALOGO DEI
MANOSCRITTI ISLAMICI CONSERVATI NELLA
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI BOLOGNA**

Volume I. Nn. 1–124. Persiani, Bologna, 2017, 382 oldal

A Bolognai Egyetemi Könyvtár Keleti Gyűjteménye több mint 700 kódexet őriz, amelyeknek nagy részét Luigi Ferdinando Marsili (1658–1730)¹ a magyarországi törökellenes felszabadító harcok során zsákmányolta. A gyűjtemény a magyar hódoltság török kultúrájának talán legjelentősebb forrásanyagát rejt. A benne való eligazodáshoz eddig csak kéziratos, illetve részleges katalógusok álltak rendelkezésre, ezért sem kezdődhetett meg módszeres kutatása.

Orazgozel Machaeva (ejtsd: Masaeva) munkája egy öt kötetre tervezett, a gyűjtemény egész muzulmán anyagát felölelő katalógus első darabja.

Machaeva a Türkmén Tudományos Akadémia munkatársaként kezdett el itáliai gyűjteményekben kutatni, majd az 1990-es évektől Olaszországban élve, a Bolognai Egyetemi Könyvtár arab, perzsa és török nyelvű kéziratainak a tanulmányozásával foglalkozott, nemzetközi konferenciákon előadva, illetve szakkikkekben publikálva kutatásainak eredményeit.

2005-ben megbízták a gyűjtemény oszmán kódexeinek a katalogizálásával.² Ezek a török nyelvűként számontartott kéziratok azonban nagyrészt többnyelvűek és vegyes tartalmúak, hasonlóképpen, mint számos olyan kódex, amelyik Rosen arab³ és Piemontese perzsa⁴ katalógusában szerepel – hiszen a gyűjtemény az Oszmán Birodalom többnyelvű muzulmán kultúrájának az emlékeit őrzi. Ma 220 kódexet minősítenek „töröknek”, amelyek java része valójában két-három-

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2018.1.157>

¹ Bár Magyarországon a Marsigli alak az ismertebb, a név írásmódjában a *Dizionario Biografico degli Italiani* (http://www.treccani.it/biografico/elenco_voci/a) (2018. augusztus 7.) által használt alakot tartjuk mérvadónak.

² A tervek szerint a katalógus a „MANUS” adatbázisba illesztve készült volna, kísérleti vállalkozásként, Olaszországban elsőként alkalmazva egy egységesen, országosan kidolgozott leírási szabványt nem latin betűs kéziratos anyagra. Vö. <http://www.bub.unibo.it/it-it/bublife/maggio-2006/accadde-in-biblioteca/nuovi-progetti-di-catalogazione-di-manoscritti.aspx?idC=61723&LN=it-IT&stampa=1> (2015. április 5.); a MANUS katalógust ld. <http://manus.iccu.sbn.it/index.php>.

³ Victor Rosen, *Remarques sur les manuscrits orientaux de la collection Marsigli à Bologne, suivies de la liste complète des manuscrits arabes de la même collection*. Roma, 1885.

⁴ Angelo Michele Piemontese, *Catalogo dei manoscritti persiani conservati nelle biblioteche d'Italia*. I. Roma, 1989, 3–35.

nyelvű miscellanea kötet, bennük olykor akár tíz, nem is mindig azonosítható művel... A kódexek merev nyelvi besorolása sok esetben problematikussá, hiányossá tette, illetve tenné leírásukat. Machaeva ezért – eredeti megbízásán jóval túlmenően – a gyűjtemény muzulmán kéziratának sokrétűségét figyelembe véve, az anyag egészének egységes kritériumok szerinti leírására vállalkozott. A feladat, amelyhez elődeitől eltérő, az anyag alapvető sajátosságaihoz jobban igazodó szemlélettel látott hozzá, rendkívül komplex munkát igényelt. Az első kötet alapján megállapítható, hogy hatalmas erőfeszítések eredményeképpen számtalan alapvető, eddig ismeretlen információt sikerült nyújtania a gyűjteményről, bár a katalógus felépítésében, a leírások módszerében s olykor az adatok pontosságában megmutatkozó problémák csökkentik munkájának használhatóságát. Feltehetően más lett volna az eredmény, ha nem magányosan, szakmai konfrontációk és lektorálás nélkül bocsátotta volna közre a kötetet.

Gyűjteménytörténeti bevezető

Már rögtön a bevezetőben található, a gyűjtemény történetét bemutató rész is hiányos. Kizárólag Marsili szerzeményeit, azon belül is csak a két legnagyobb csoportot, a budai és a belgrádi hadizsákmányt említi, noha magának Marsili kollekciónak is voltak más forrásai, nem beszélve arról, hogy a bolognai keleti anyag az ő halála után is gyarapodott. (A gyűjteménytörténet befejezésekként tévesen idézi Marsili visszaemlékezéseit bizonyos könyvekkel teli ládák megtalálásáról a budai palota pincéjében. A citált szöveg valójában nem a keleti, hanem a nyugati, latin kódexek előkerülésére vonatkozik, amelyek feltehetően a palotakápolna könyvtárának a maradványai voltak.⁵)

A budai szerzemények közül Machaeva egy jelentős, eddig ismeretlen kéziratcsoportra hívja fel a figyelmet, amelynek kötetei a vakuf-bejegyzések szerint Budunli Sejh Szülejmán efendi, a budai Nagy, másképpen Szülejmán szultán dzsámi (azaz a muszlim imahellyé átalakított budavári Nagyboldogasszony templom) prédikátora alapítványához tartoztak. Róla levéltári forrás is megemlékezik, mégpedig 1644-ben, s ugyancsak hitszónokként említi.⁶ Ez

⁵ Csapodi Csaba, *A budai királyi palotában 1686-ban talált kódexek és nyomtatott könyvek.* (A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának közleményei. Új sorozat, 15. Szerk. Rejtő István.) Budapest, 1984.

⁶ Fekete Lajos, *Budapest a törökkorban.* (Budapest története, 3. Szerk. Szendy Károly.) Budapest, 1943, 264, 287–288/13. jegyzet. Idézi: Ormos István, Sejhzáde szuperkommentárja Bajdavi Korán-kommentárjához a budai Nagy dzsámi könyvtárából; As-Saaráni Latáif al-minan című műve a budai Nagy dzsámi könyvtárából. In: *Mátyás-templom. A budavári Nagyboldogasszony-templom évszázadai (1246–2013).* Budapesti Történeti Múzeum Vármúzeum és Budavári Boldogasszony-templom, 2015. április 15.–október 18. Kiállítási katalógus. Szerk. Farbak Péter–Farbakyné Deklava Lilla–Mátéffy Balázs stb. Budapest, 2015, 145–146.

az évszám tökéletesen egybeesik a nevéhez köthető egyik kézirat datálásával (1053, azaz 1643/1644). A katalógus eme első kötetében öt ilyen kódex leírása szerepel (mss. 3051, 3147, 3149, 3240, 3522), ugyanakkor tízennégy e kategóriába tartozót említ meg jelzettel, de a teljesség igénye nélkül. Ezért egyelőre nem világos, hogy Szülejmán efendi könyvtárának összesen hány darabja található ma Bolognában. A szám tízennégnél biztosan nagyobb, hiszen például Talman katalógusából tudjuk, hogy a Machaeva által itt nem említett ms. 3183 is az övé volt.⁷ Könyvtárának majdani rekonstrukciójához figyelembe veendő az az OSZK-ban őrzött, hasonló vakuf-jelzéssel ellátott két kódex is, amelyeket Ormos István írt le a Mátyás-templom történetét bemutató kiállítás katalógusában.⁸

A Bolognai Egyetemi Könyvtár keleti gyűjteményének a különböző korokban készült részleges katalógusai, melyekről Machaeva a bevezetőben beszámol, rendre eltérő leírási szisztémát követve, különböző információkat tüntettek föl az egyes kéziratokról, és eltérő a számozásuk is. Machaevának ezért nem volt könnyű dolga a katalógusok közti konkordancia létrehozásakor.

Legnehezebb feladata a gyűjteményről 1689-ben készült legrégibb, de szűkszavú könyvlista tételeinek az azonosítása volt. Ez az inventárium az inkvizíció engedélyével együtt maradt fenn, amely jóváhagyta, hogy Marsili Bécsből hazaküldje a benne felsorolt „eretnek” könyveket a leendő Istituto delle Scienze számára, lerakva ezzel az Egyetemi Könyvtár keleti gyűjteményének az alapjait. Machaeva közli az inkvizíció engedélyének a szövegét, magát a könyvlistát azonban nem. E jegyzéknek azért nagy a jelentősége, mert azokról a kéziratokról készült, amelyeket Marsili a magyarországi hadszíntéren szerzett, így kulcsszerpet játszik a gyűjteményen belül a magyar hódoltságból származó kódexek elkülönítésében.⁹ A lista két egységből áll: az első 339 tételt tartalmaz, míg a második 74-et. A második feltehetőleg azonos annak a külön kezelt egységnek a jegyzékével, amelyet Marsili a budai mufti könyveinek vélt, és amelynek a listáját publikálni is kívánta (valójában ezek valószínűleg a budai Nagy dzsámi könyvei voltak, s egy részük Szülejmán efendi adományaként került oda, a többi más forrásból).

Az azonosítást sok esetben megkönnyítették azok a kódexekre ragasztott papírdarabkák, amelyeken látható az 1689-es katalógus sorszámaival megegyező régi jelzet vagy annak nyoma. A cédulák két különböző típusba tartoznak. Az egyik fajtán a számon kívül rajta van még a mű eredeti, valamint latinra fordított címe is, így könnyű az azonosítás a szóban forgó 17. századi lista egy-egy téte-

⁷ Michael Talman (*Elenchus librorum orientalium manuscriptorum...* Viennae, 1702.) csak két esetben tüntette fel ezt a vakuf-jelzést: az arab 19. számú (ma 3183-as), valamint a 82. számú (a Machaeva által is említett 3147-es) kézirat leírásánál.

⁸ Ormos, *i. m.*, 144–146.

⁹ Vö. Kovács Zsuzsa, A budai mufti könyvtára a bolognai Marsili-gyűjteményben. In: *Identitás és kultúra a török hódoltság korában*. Szerk. Ács Pál. Budapest, 2012, 50–86; a könyvlista szövegének a közlésével.

lének a számával és címével. Machaeva nem vette észre, vagy nem tulajdonított jelentőséget annak, hogy ezek a nyomtatott (!) számok és címek – úgy tűnik, minden esetben – a katalógus második egységében szereplő tételekre utalnak. Ezek alapján következtethetünk arra, hogy Marsili valóban kinyomtatta „a budai mufti könyvtárjegyzékét”, amely mára elveszett vagy lappang. A felragasztott cédulák feltehetően a nyomtatott könyvtárjegyzék fragmentumai, abból vágták ki az egy-egy könyvre vonatkozó leírást, és ragasztották be a megfelelő könyv elejére.¹⁰

Machaeva szerint számos kódexen található egy másik típusú cédula is, egy kézzel írt nagy „N” betűből és egy számból álló jelzettel, amely szintén az 1689-es katalógus tételeire utal. Megfigyelése fontos újdonságot jelent a kódexek provenienciájának a meghatározása szempontjából. Gyakran előfordul, hogy ez a jelzet egy olyan cédulán olvasható, amelyet egy másik hasonló cédulára ragasztottak, annak a jelzetét korrigálendő. A felerősítéshez használt ragasztót a szűk előszeretettel fogyasztották, ezért sok esetben csak a szúrágásokból lehet következtetni egy-egy ilyen jelzet valamikori meglétére.

A kéziratok leírásánál a korábbi katalógusok jelzeteivel együtt Machaeva feltűntette – ha megvolt – az 1689-es katalógus jelzetét is (vagy legalább a megmaradt töredékét, illetve felismerhető nyomát), s hogy a szám annak első, illetve második egységére vonatkozik-e. Ezeket *Catalogus I*, illetve *Catalogus II*-ként említi (egyes helyeken *Marsigli, parte I*, illetve *parte II*-ként, olykor pedig megkülönböztetés nélkül *Elenco di Marsigli*ként; illetve katalógusa végén, a konkordanciajegyzékben csak *Marsigli*ként). Ahol ezeket látjuk feltűntetve, akár az első, akár a második részre utalva, az gyakorlatilag azt jelenti, hogy a kézirat Marsili gyűjteményének a magyar hódoltságban szerzett darabjai közé tartozik.

A kötet felépítése

Az első kötet alapján megállapítható, hogy az öt kötetre tervezett katalógus felépítése eltér a hagyományos, tudományterületek szerinti besorolás gyakorlatától. Ezt némileg indokolhatja a kötetek többségének heterogén jellege. A szerzőnek azonban a bevezetőben feltétlenül indokolnia kellett volna, milyen elvekre támaszkodva alakította ki a katalógus struktúráját. Az eligazítást már csak azért is hiányoljuk, mert ebben az első kötetben sajnos meglehetősen logikátlanul, esetlegesen követik egymást a tárgyalt kéziratcsoportok, amelyeket a legkülönbözőbb kritériumok alapján alakított ki (sőt – a címnek is ellentmondóan –, nem muzulmán munkák leírásai is helyet kaptak benne!). Ennek eredményeként az anyagban tájékozatlan kutató nem fogja tudni felmérni, hogy egy-egy témakör

¹⁰ Vö. Kovács, *i. m.*, 66–67.

újra fel fog-e még bukkanni, avagy már minden vonatkozó kódexről tájékoztatást kapott.

A jelen katalógus összesen 124 kódex leírását tartalmazza az alábbi fejezetekre tagolva:

I. fejezet. Korán-kéziratok

A Korán kodifikációjának a történetéről szóló bevezető tanulmány után következik a Korán egészét vagy egyes részeit – néha egyebet is – tartalmazó 52 kódex leírása, mely a Vatikáni Könyvtár Korán-kódexeiről készült katalógus¹¹ mintáját követi. Ez a szakasz hasonlít még leginkább más ilyen vállalkozások gyakorlatához, miszerint tematikus elrendezés szerint első helyre a vallási munkák kerülnek. Annyi eltérés már itt is tapasztalható, hogy kizárólag a „szent könyvre” szorítkozott, más vallási műfajokat nem emelt be ide.

II. fejezet. A ms. 3574 egyes egységei

A keleti kéziratok egyik csoportjának a jelzete a 3574-es szám, majd azt követően egyetlen vagy egy kettőzött betű (például 3574A, 3574KK). A csoportba különböző nyelvű (arab, perzsa, török, orosz, héber, lengyel stb.), különböző provenienciájú (Marsili, Mezzofanti vagy Puntoni gyűjteményéből származó) és különböző típusú kéziratok tartoznak. (A előző fejezetben tárgyalt Korán-kéziratok között is van három ilyen jelzetű.) Sajnos nem derül ki, összesen hány elemből áll ez a szokatlan anyag, mindenesetre Machaeva ebben a fejezetben 16-ot mutat be közülük. Nevezetesen azokat, amelyeket csak egy gépirat tart számon Rosen katalógusához mellékelve, ezért eddig jórészt ismeretlenek voltak. Tartalmuk, nyelvük és koruk is a legkülönbözőbb, 19. századi urdu versgyűjteménytől, perzsa grammatikától és versgyűjteménytől kezdve egy orosz nyelvű, a Kremlben őrzött értéktárgyakról készült leltárig és a Mezzofanti keleti kézirat-katalógusának az előmunkálatait dokumentáló cédulacsomóig.

Köztük Marsili által a hódoltságban zsákmányolt 16–17. századi oszmán kéziratok leírásai is szerepelnek. Machaeva az egyik legjelentősebb felfedezésnek a ms. 3574XX jelzetű egységet tekinti, mely hat 17. századi iratsomóban a budai, a szendrői, a temesvári és a belgrádi török bíróságok dokumentumait, kereskedelmi ügyletekkel kapcsolatos feljegyzéseket, számlákat, fizetési felszólításokat, leveleket és nyilvántartásokat tartalmaz, néhányat héber nyelven, valamint egy oszmán-török leírást a Marsili-gyűjtemény 22 legértékesebbnek vélt török kódexéről, illetve térképéről. Itt tehát egy heterogén tömbben számoltartott anyag bemutatását kapjuk.

III. fejezet. A Marsili-gyűjteményből a Vatikáni Könyvtárnak kölcsönadott három mű

A 18. század elején Giuseppe Simone Assemaninak, a Vatikáni Könyvtár orientalista könyvtárosának a kezdeményezésére, másolás céljára kölcsönadták

¹¹ C. A. Anzuini, *I manoscritti Coranici della Biblioteca Apostolica Vaticana e delle biblioteche romane*. Città del Vaticano, 2001.

Kjátib Cselebi enciklopédiájának háromkötetes kéziratát, amely az általa ismert arab–perzsa–török írók műveinek bibliográfiáját tartalmazza, valamint egy asztromómiai és egy geográfiai művet. Ezúttal a fejezet kialakításánál külsődleges jegy érvényesült.

IV. fejezet. Hat különböző provenienciájú kódex

Minden indoklás nélkül indul az újabb csoport, s a köteteken végigtekintve sem látunk semmilyen, sem tágabb, sem szorosabb összefüggést közöttük, azaz – ha jól ítéljük meg – itt önkényes válogatásról van szó. Először a Marsili keleti könyveiről 1689-ben az inkvizíció számára készített, fent már említett *Catalogus*, valamint két latin és görög könyvek listáját tartalmazó kézirat leírása kap itt helyet, amelyek Talman nyomtatott katalógusának az elejére vannak behelyezve. Ezeket különböző itáliai gyűjteményekből származó, vegyes tartalmú kéziratok leírása követi.

V. fejezet. 16. század előtti datált kódexek

Ez a rész 45 darab 14–15. századi arab–perzsa–török kódexnek, a gyűjtemény legrégibb anyagának a leírását tartalmazza. Ezúttal tehát kronológiai elv szerint haladunk. Azaz immár az ötödik, a többivel ellentétes szempont érvényesül. Nehéz megérteni, hogy miért a végére kerültek a legkorábbi őrzemények, s ha már a Koránok elsőbbséget is kellett, hogy élvezzenek, legalább miért nem utánuk került sor a legkorábbi darabokra...

Machaeva a bevezetőben utal rá, hogy a gyűjteményben található még nyolc kolofon nélküli, a 16. század előttre datálható kódex (többségük benne van már Rosen katalógusában), felsorolja jelzetüket, és megjegyze, hogy ezek közül csak egynek (ms. 3027) a leírása szerepel nála példa gyanánt (?!). Ám a szóban forgó kéziratok közül valójában még egy másikat is tárgyal (ms. 3020), s ebből az derül ki, hogy a megrongálódott köteten ma ugyan nem olvasható a kolofon, de Assemani még látta, és katalógusában közölte, a dátumával együtt.

Nem világos, mit jelent a bevezetőben, az ennek a fejezetnek az anyagát bemutató részt lezáró 41. jegyzetben olvasható mondat, miszerint „még kb. 120 arab kézirat leírása van hátra a Marsili-gyűjtemény arab kódexeinek a teljes katalógizálásához”. Hiszen a kéziratok zöme nemcsak arab, hanem többnyelvű, s Machaeva katalógusa – a címe szerint – nemcsak a Marsili-gyűjtemény darabjait, hanem az Egyetemi Könyvtár egész keleti gyűjteményének muzulmán kéziratait szándékozik leírni. A hátralévő 120 kódex vajon e korai kéziratcsoportba tartozik-e? Vagy netán arra akart utalni, hogy a Rosen katalógusában szereplő kéziratok közül még 120 leírása van hátra?

A kódexleírások felépítése

A gyakran körülményes, illetve redundáns megfogalmazások miatt és rövidítések alkalmazásának a hiányában a leírások meglehetősen terjedelmesek, nehezen áttekinthetők. Bizonyára a tervezett internetes katalógus kéziratleírásainak a szerkezetét követik (de azt sem pontosan, hanem tipográfiai következetlenségekkel, például az egyes mezők/rovatok megnevezése hol normál, hol vastag betűvel van szedve), a nyomtatott forma azonban nyilvánvalóan más szerkesztési elveket kívánt volna meg.

Maga a kéziratleírás két nagy egységre tagolódik: „descrizione esterna” és „descrizione interna”. Az ún. külső leírásban Machaeva közli a kézirat keletkezésének a dátumát/korát, az „origine” rovatban a keletkezés helyét (sokszor csak annyit, „ottomana”), majd a kézirat fizikai leírását, ezen belül az írásra, pecsétre, dekorációra, kötésre és a kézirat állapotára vonatkozó tudnivalókat.

Nehézséget jelent a katalógus használatában, hogy a kézirat történetét taglaló információkat nem egységes és logikus formában közli, hanem azokat sokszor csak a különböző rovatokban elszórt megjegyzésekből lehet kihámozni. Létezik egy „copisti e altri artefici, storia del manoscritto” rovat, ezt azonban Machaeva általában csak a kolofon szövegének a közlésére használja, a kézirat keletkezésének a körülményeiről, helyéről, idejéről tudósít, de a kódex további történetéről nem ad információt. Van továbbá egy „antiche segnature” rovat, amelyből esetleg megtudhatunk valamit a kézirat történetéről, de előfordul például, hogy csak egy a „legatura” vagy a „stato di conservazione” rovatban közölt megjegyzésből értesülünk arról, hogy a kötetten látható az „N”-nel kezdődő (az 1689-es katalógusra utaló) vagy az A-val kezdődő (az Assemani-katalógusra utaló) jelzet nyoma vagy töredéke, anélkül, hogy a régi jelzeteket számon tartó rovatban volna rá utalás. A „possessori e provenienza” rovat általában a muzulmán tulajdonosokat érintő információkat tartalmazza, sokszor regisztrál vakuf-jelzéseket, de arról, hogy a kézirat honnan került a könyvtárba, nem mond semmit. Hogy például egy kódex Mezzofanti tulajdonából vagy a Marsili-gyűjteményből származik-e, vagy hogy azon belül az 1689-es *Catalogus*ban szerepel-e, tehát Marsili a magyar hódoltságából hozta, az legfeljebb a többi, például a kötésre, a pecsétekre vagy a régi jelzetekre vonatkozó rovat információiból derül ki, már ha egyáltalán kiderül...

Az ún. belső leírás tartalmazza a mű/művek szerzőjét, címét; ha tudni lehet, keletkezési idejének és körülményeinek az adatait; az incipitet és az explicitet. A teljesség igénye nélkül közli, ha vannak információi a mű további másolatairól. Egyik-másik jelesebb munkánál természetesen nem várható el ezek mindegyikének a felsorolása, de például Kjátib Cselebi nagy kompendiumának csupán taskenti és ashabadi példányát említi, ami lehet, hogy bővíti a nyugat-

európai olvasók korábbi ismereteit, de mindenképpen aránytalanság csupán rájuk szorítkozni.¹²

A leírás végén áll a „bibliografia del manoscritto”, mely az esetek többségében pusztán azoknak a katalógusoknak az adataira korlátozódik, amelyek egyébként a könyv végén lévő konkordanciajegyzékben amúgy is szerepelnek. Ezeken túlmenő, modern szakirodalomra való hivatkozás kevés fordul elő (amit valamelyest ment, hogy a gyűjtemény anyagát kevesen tanulmányozták), de ezek olykor külön, meglepő módon a leírás végére illesztett „fonte” (!?) nevű rovatban kaptak helyet.

Mutatók, bibliográfiák

A katalógust számos mutató egészíti ki. Ezekben pontatlanságokat is tapasztalunk, így a „Località citate nei colophon e nelle note di possesso” mutatójában nem említi Budánál az alábbi kéziratokat: 3149, 3240, 3522; a vakuf-jelzéses kódexek között pedig hiányzik például a 3240. Utalnunk kell arra is, hogy a *kitāb* és a *risāla* szó a legtöbb arab címhez az elején tetszőlegesen hozzáilleszthető vagy elhagyható belőle, ezért indexekben sohasem veszik őket figyelembe: a szerző ezt a szokást nem ismeri.

Az egyébként terjedelmes bibliográfia szakszerűtlen és következetlen. Két külön mutatóban jelenik meg, „Opere e autori citati in forma abbreviata” és „Bibliografia delle opere utilizzate” cím alatt, főlegesen és indokolatlanul szétválasztva, illetve ismételve a tételeket. (Használatát tovább nehezíti, hogy tipográfiaiilag tagolatlanul követik egymást a címléírások, minthogy a „függő behúzás” alkalmazására nem került sor.) Az eleve vitatható szisztémát ráadásul nem következetesen alkalmazza. Így például: a ms. 3027 leírása során „catalogo di Sarajevo”-t említ, majd az „egyéb másolatok” rovatban erre a következőképpen hivatkozik: „Sarajevo, vol. VII, nn. 4358–4365”. Ha azonban a kötet végén található bibliográfiai rövidítések jegyzékében „Sarajevo”-ra keresünk, nem találjuk, mert ott a szóban forgó mű Jahiúnak, a szerzőnek a nevével rövidítve bukkan fel... Arabisztikai szempontból hiányzik belőle két alapvető tétel, amelyet ma is első helyen kell konzultálnia minden szerzőnek: Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* [sic]. Leiden, 1937–1949; Fuat Sezgin,

¹² Más kérdés, hogy össze lehet-e manapság szisztematikusan szedegetni a világban szétzóródott példányokat. Az MTA Keleti Könyvtár perzsa kéziratai kapcsán Péri Benedek joggal hivatkozik arra a boomra, amely katalógusgyártás terén az elmúlt évtizedekben megfigyelhető, s ami miatt ő arra a belátásra jutott, hogy inkább eláll ettől a reménytelen vállalkozástól, mert „értelmetlen lenne csupán néhányat felsorolni, megkockáztatva, hogy esetleg potenciálisan fontos kéziratok kimaradjanak”. Ld. Benedek Péri, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. With Mojdeh Mohammadi, Miklós Sárközy. (Islamic Manuscripts and Books, 16.) Leiden–Boston, 2018, 20.

Geschichte des arabischen Schrifttums. Leiden–Frankfurt, 1967–2015. Úgy tűnik, nem jutott el Machaevához a Süleymaniye Könyvtár három kötetes arab nyelvű katalógusa, amelyben szinte bizonyos, hogy fellelhetné volna több ismertetett mű isztambuli példányait.¹³ A Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Karatay-féle „leltárának” címeírásába két hiba is csúszott. Az pedig nem derül ki világosan, hogy mi volt a kezében a *Türkiye yazmaları toplu kataloğu* sorozatból; a feltüntetett 1979–1980-as kiadási évszám alapján az első két kötet (ebből az elsőbe Atatürk Mauzóleumának, a Nagy Török Nemzetgyűlésnek és az Adıyaman megyei közkönyvtáraknak, a másodikba a Giresun, Ordu és Rize megyei közkönyvtáraknak az anyaga került, azaz nem a legjelentősebbeké), de ennél sokkal több, köztük jóval fontosabbaké hagyta el a sajtót: összesen 26 munka. A vállalkozás később CD-ken folytatódott, majd felkerült az internetre (www.yazmalar.gov.tr).¹⁴

További probléma: a kéziratleírások végén olvasható „bibliografia del manoscritto” rovatban Machaeva az inkvizíció számára 1689-ben készült listát az esetek többségében Marsigli, *Catalogus*ként rövidíti – a rövidítésjegyzékből azonban Marsigli hiányzik! (Egyébként is félrevezető formailag azt sugallni, mintha Marsili a *Catalogus* szerzője volna.) S folytathatnánk a példák sorát.

A bolognai anyag különböző katalógusainak a konkordanciáját tartalmazó mutató a Machaeva-katalógus sorszámainak a rendjét követi. Praktikusabb lett volna a jelzetek növekvő sorszámrendjében közölni az inventáriumok rájuk vonatkozó lelőhelyeit – beleértve a jelen vállalkozás megfelelő oldalszámait is, amelyek ezúttal egyáltalán nem szerepelnek –, elkerülendő, hogy ha valaki egy jelzetre keres, csak hosszas böngészés árán találjon rá.

A magyar hódoltságból származó kéziratok

Machaeva megállapítása szerint az 52 Korán-kódex – a ms. 3574m kivételével – mind a Marsili-gyűjteményből való. Ezek zömét valószínűleg a magyarországi harcok során szerezte az olasz hadmérnök, de azért lehetnek köztük olyanok is, amelyekhez később, Konstantinápolyból vagy máshonnan jutott hozzá.

Általánosságban leszögezhetjük, hogy ha egy kézirat azonosítható az inkvizíció számára készült 1689-es könyvlista valamelyik tételével, akkor bizonyosra vehető, hogy Marsili azt a magyar hódoltság területén zsákmányolta. Machaeva könyve végén, a katalógusok konkordanciajegyzékében a „Marsigli”-nak címzett oszlopban tünteti fel, ha egy kéziraton megvan a régi jelzet, amelyik

¹³ *Süleymaniye el yazmaları kataloğu. Süleymaniye koleksiyonu*. Haz. Mahmoud el-Saied el-Doğhim–Mahmud Seyitoğlu. Malezya, 2009–2010.

¹⁴ Hatice Aynur, *Türkiye yazmaları toplu kataloğu*. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XLI. İstanbul, 2012, 597–598.

egyezik az általa Marsigli, *Catalogus, parte I*-nek, illetve *parte II*-nek nevezett lista számával, így ezek könnyen azonosíthatók. Machaeva a Korán-kódexeken kívül 21 ilyen régi jelzetes kéziratot tart számon.

Ezekon túlmenően bizonyosan a magyar hódoltságából származnak azok az alábbi kéziratok is, amelyeken a régi jelzetnek csak a töredéke vagy a nyoma maradt meg, vagy mert erre a másolás, illetve a vakuf-bejegyzés helye utal, nevezetesen mss. 2977(?), 2978, 3574KK(?), 3574LL, 3574XX, 3017, 3020, 3027, 3124, 3129, 3147, 3239, 3511, 3513 és 3584.

- A kódexleírások többnyire megbízhatók, de némelyikbe tévedés csúszott: 2977: A Korán-kódexek rövid felsorolásánál (25. old.) az áll, hogy a budai kádi vakuf-bejegyzését tartalmazza, a részletes kódexleírás (38. old.) viszont vidini kádit említ! A kérdést csak helyben lehetne eldönteni. 3574KK: A Koránok rövid bemutatásánál (29. old.) az szerepel, hogy valószínűleg Pécsen másolták, a részletes leírás (117. old.) szerint viszont a szerbiai Užicében! A 118. oldal arab nyelvű szövege csak annyit mond, hogy a kópia készítőjét más néven Uzšicei Melik Cselebinek hívták, amiből szerintünk nem következik automatikusan, hogy pennájával tényleg ott szorgoskodott. 2952/I–III: Tévesen jelzi, hogy a Kjátib Cselebi hatalmas bibliográfiai művét tartalmazó kódexek az 1689-es I. lista 24. tételével azonosíthatók („Marsigli, *Catalogus, parte I*, n. 24.”), helyesen: Marsigli, *Catalogus, parte I*, n. 125. (a listán ez áll: „125. *Liber Arabicus continens Cathalogum Auctorum celebrium sectae Mahumetanae; et alia sat curiosa*”). 3051: Hibásan mondja, hogy az 1689-es I. lista 28. tételével azonos („Marsigli, *Catalogus, parte I*, n. 28.”). A ráragasztott, nyomtatott cédulán ez áll: „28. *Sententiarum, et Decretorum Index*”, ami nem az I., hanem a II. lista 28. tételével egyezik meg, tehát helyesen: Marsigli, *Catalogus, parte II*, n. 28. 3147: Az ash-Shahraštānī, *Kitāb al-milal wa n-nihāl*¹⁵ című művét tartalmazó, 13. században másolt kézíraton – amely anakronisztikus módon oszmán származásúként („origine: ottomana”) van feltüntetve! –, nem őrződött meg régi jelzet. Budunli Szülejmán efendi vakuf-jelzése olvasható rajta. A katalógusban leírt négy másik, hasonló vakuf-jelzéssel ellátott kézirat közül három (mss. 3051, 3149, 3240) a II. listán szereplő tétellel azonosítható, ezért valószínű, hogy ez a kódex is ugyanott keresendő. Megjegyzendő, hogy az Országos Széchényi Könyvtár kézírattárában ugyanennek a műnek egy 17. századi, csonka másolatát őrzik, ugyancsak mint Szülejmán efendi alapítványához tartozót (lásd az 6. jegyzetet). 3161: A *Catalogus* II. részének 20. tételével történő azonosítása kétes. Machaeva leírása szerint a kéziratot, amely al-Qazwīnīnek egy retorikai műről írt, arab nyelvű kommentárját tartalmazza, nemrég restaurálták, s ennek során a hátsó

¹⁵ Amennyiben a recenzált munkából veszünk neveket vagy címeket, megtartjuk azok ottani írási gyakorlatát, egyébként saját módszerünket követjük.

borító belső oldalára egy régi olasz (?) jelzet töredékeit ragasztották egy 20-as számmal. Véleménye szerint ez valószínűleg a *Catalogus* II. részének 20. tételére utal, amelynek a címe *Logicarum Dissertationum Regulae*. (Meggjegyzi továbbá, hogy az utolsó lap alján két egymásra ragasztott, régi jelzet jellegzetes nyomai láthatók.) Arról nem ad felvilágosítást, hogy a jelzettöredék kézzel írott vagy nyomtatott-e, ami perdöntő volna annak az eldöntésében, hogy a kézirat az I. vagy a II. lista jelzetének a maradványa-e. Az első lista 20. tétele folio méretű és teológiai-jogi tárgyú kódexet ír le, amely nyilván nem azonosítható ezzel a kézirattal. A 120. viszont ezt a címet kapta: *Commentarius Arabicus in grammaticam de regimine partium Orationis*. Ez a cím inkább megfelel a kézirat tartalmának. Feltételezve, hogy a 20-as szám a jelzet számának csak a töredéke, elképzelhető a kézirat azonosítása ezzel a tétellel.

3522: Nem tudni, minek alapján azonosítja a *Catalogus* I. részének 12. tételével, erre utaló régi jelzet ugyanis nincs rajta, az I. lista 12. tétele pedig rendkívül általános leírást nyújt: *Liber Arabicus Theologicus, et alij undecim sub eodem numero septem in folio, reliqui uero in quarto maiori conscripti*. A kódex al-Baghawīnak Mohamed próféta mondásait összegyűjtő művét tartalmazza, s Budunli Szülejmán efendi vakuf-jelzése olvasható rajta. A katalógusban leírt négy másik, hasonló vakuf-jelzéssel ellátott kézirat közül három (mss. 3051, 3149, 3240) a II. listán lévő tételekkel azonosítható. Minden valószínűség szerint ez a kódex is velük egy jegyzékben szerepelt. Elképzelhető az azonosítása a II. lista 39. *Dictorum Mahometis Arabica collectio* című tételével.

(3583: A Tāju d-Dīn Ibrāhīm Aḥmedī verses orvosi traktátusát tartalmazó kéziratot a gyűjtemény történetével foglalkozó tanulmányomban Marsili 1691–1693 között Konstantinápolyban vásárolt kódexei közé soroltam,¹⁶ tévesen, ugyanis Machaeva azonosította a *Catalogus* I. részének 38. tételével, azaz ez a kódex is az 1689 előtt a magyar hadszíntéren zsákmányolt kéziratok közé tartozik.)

Arabisztikai megjegyzések

Ha arabista szemmel lapozzuk át a katalógust, felemás meglátások kerítenek hatalmukba. Felettébb örülhetünk, hogy lassan hozzáférhetővé válik egy roppant érdekes gyűjtemény, amely – magyar vonatkozásai mellett – figyelemre méltó és a tudományos közösség érdeklődésére joggal számot tartó arab kéziratokat is tartalmaz, nem is keveset. Ám egyértelműen megállapítható, hogy az egyébként kétségtelenül hatalmas munkát végzett szerző arab ismeretei igencsak hiányosak, s ez óvatosságra int. Ezen a helyzeten úgy igyekezett úrrá lenni, hogy egy-

¹⁶ Kovács, *i. m.*, 58.

részt olyan kiváló előd, mint Victor Rosen báró előmunkálataira támaszkodott, másrészt pedig igénybe vette a bolognai an-Núr mecset köréhez tartozó, az arab irodalomban jártas testvérei (*i fratelli e le sorelle*) segítségét (5. old.). Kérdés persze, hogy ilyen szintű tudás, illetőleg ez a módszer elegendő-e arab művek azonosításához, valamint leírásához. Ebben a gyűjteményben számos olyan kézirat van, amelyik több művet is tartalmaz, akár a szerző és a cím föltüntetése nélkül. Komoly kétségek merülnek föl tehát a recenzióban: sikerült-e, sikerülhetett-e a szerzőnek megbirkózni az ily módon jelentkező nem kis kihívásokkal? Nem lett volna-e célravezetőbb képzett arabistával társulnia?

Futólagos szemrevételezés alapján azt mondhatjuk, hogy az arab művek azonosítása és leírása többé-kevésbé jónak tűnik – már amennyire ez egyáltalán megítélhető úgy, hogy a recenzius magukat a kéziratokat nem látta. Az arab írással íródott idézetek szintén többé-kevésbé helyesnek tűnnek. Tartalmaznak ugyan hibákat, ám ilyen jellegű tévesztések magukban a kéziratokban is előfordulhatnak, tehát jóhiszeműen azt föltételezzük, hogy nem Machaeva számlájára írandók. Legfőljebb azt hiányolhatjuk, hogy egy-egy feltűnően rossz alaknál nem használt felkiáltójelet vagy *sic* jelzést. Nem hagyhatjuk ugyanakkor említés nélkül, hogy az arab írás nyomtatásához olyan kis betűméretet választott a kiadó, hogy az idézetek kibogarászása nehéz és kellemetlen feladat, olykor nagyító használata nélkül nem is lehetséges. Az arab írással kapcsolatban megjegyzendő, hogy Machaevánál az arab *wa* kötőszó és a rákövetkező szó között mindig van üres tér. Ez az azonos alakú és jelentésű, ám teljesen eltérő eredetű perzsa kötőszónak az írásmódja a perzsa nyelvben; az arabban itt nem áll üres leütés. Továbbá a szerző a szóvégi *kāf* betűnek a perzsa változatát használja az arab szövegekben is, ám ez Iránon kívül nem szokás.

Ami az arab művek feldolgozását illeti, azt kell megállapítanunk, hogy az több szempontból sem a szakma szabályai (*lege artis*) szerint történt. A szerző által követett transliterálási rendszer tartalmaz olyan elemeket, amelyek az arab nyelv átírására nem használatosak, minthogy attól (annak hangtanától) idegenek.¹⁷ A szerző nyilvánvalóan egységességre törekedett mindhárom érintett iszlám nyelv (arab, perzsa, török) esetében, ámde választását elhibázottnak kell minősítenünk. Célszerűbb lett volna az arab esetében az arabisztikában bevett valamely rendszert alkalmaznia, vagy valamely már bevált neutrális megközelítést előnyben részesítenie, példának okáért – akár némileg módosítva – a *The Encyclopaedia of Islam*-ét. Az arab szavak, idézetek tudományos átírásában – még az alkalmazott rendszeren belül is – töménytelen hiba van. Egyrészt magukban a szóalakokban, például *al-Ḥāj* (helyesen: *al-Ḥājj* – 118, 182. old.), *raqa ‘a* (helyesen: *raq ‘a* – 356. old.), *shahada* (helyesen: *shahāda* – 356. old.), *ḥādīth* (helyesen: *ḥadīth* – 327. old.) – ezek elemi szintű hibák, közismert szavakról lévén szó. A gyakran előforduló *hāzā* ’ez’ mutató névmást Machaeva a

¹⁷ Ld. például a 18. jegyzetet!

202–203. oldalon tizenhatszor *hāthā* formában transliterálta, máskor viszont a saját szisztemáján belül helyesen¹⁸ (például 151. old.). A 'fia' jelentésű *ibn* szót következetesen *bin* alakban használja. Ez létező nyelvjárási alak, de írott irodalmi szövegekben sohasem fordul elő. További alapvető problémát jelent a szóvégi rövid magánhangzók kezelése az arabban, amelyek névszók esetében a nyelvtani esetet jelölik. E tekintetben többféle szokás létezik; manapság többnyire elhagyják őket. A legfőbb szempont azonban az, hogy következetesen kell eljárni ebben a tekintetben. A szerző módszere nem fogadható el: hol kiírja őket, hol nem. Ám ahol kiírja őket, igen gyakran helytelen alakot találunk, amiből egyértelműen kiderül, hogy az arab névszóragozás és mondatban elemeivel sincs tisztában. Pedig ez nem olyan nagy ördögösség, minthogy az arab mindössze három esetet különböztet meg.¹⁹ Ráadásul – pár kivételtől eltekintve – gyakorlatilag egyetlen névszóragozás van. Ha a szerző nem igyekezett volna – a bevett szokással ellentétben – minuciózusan kiírni ezeket a szóvégi rövid magánhangzókat, a műben található hibák száma nagyságrendekkel csökkent volna! Az arab művek címe előtt álló *kitāb* 'könyv', *risāla* 'értekezés', *sharḥ* 'magyarázat' stb. szó mindig birtokviszonyban áll a rákövetkező címmel, ám Machaeva többnyire gondosan kiírja a következő szó általa vélelmezett alanyesetű, téves végződését, ami zavaróan, sőt nevetségesen hat. Mindebből egyértelműen kiderül, hogy arab szövegeket nemigen olvasott; az a benyomásunk, hogy inkább csak egy elemi szintű kurzuson vehetett részt. Még két rövid megjegyzés: 1. A szerző az egyik valaha élt legnagyobb, holland arabistáról, de Goejeról kijelenti, hogy francia tudós, mert az egyik műbe be van illesztve egy tőle származó francia nyelvű levél (181. old.). Ez megdöbbenítő tájékozatlanság! 2. Egy helyütt (137. old.) *in extenso* közöl egy 1825-ből származó orosz nyelvű dokumentumot. A forradalom utáni helyesírási reformot megelőző korban íródott szövegeket a ma használatos rendszer szerint szokás közreadni, ám annak sincs akadálya, hogy valaki megtartsa az eredeti alakokat. Azt azonban nem lehet tenni, hogy az ember keveri a két megközelítést, amiképpen a szerző jár el.²⁰ Ez persze nem arabisztika, ámde jól példázza Machaeva filológiai módszereit, megbízhatóságát.²¹ (Pedig hátterét tekintve mindenképp jól kell tudnia oroszul!) Megállapíthatjuk tehát, hogy a

¹⁸ Megjegyezzük, hogy a *z* betű használata *dh* vagy *ḏ* helyett arab átírásban megengedhetetlen.

¹⁹ Szemben például az ószláv hét esetével.

²⁰ A viszonylag rövid orosz iratban van súlyos sajtóhiba is: Оружуйная áll a helyes Оружейная helyett a moszkvai Kreml híres Fegyvertárának (Оружейная палата) nevében.

²¹ Hasonló következetlenségek említhetők más szavak tükröztetésében is: így a koránversek többnyire *āyah*, de néhol *āya* (89. old.) alakban tűnnek fel, a szúra szó azonos pozícióban hol kis-, hol nagybetűvel kezdődik. Külön téma lehetne, hogy mit közöl Machaeva arab betűkkel, mit ír át és mit fordít le. Erre nézve nem kapunk tájékoztatást, a gyakorlatból pedig nem könnyű általános tanulságot levonni. Az egyes terminusok átültetése sem eléggé egységes: a *juz*, *hiżb* és '*ashr*' szavakra hol „le parti” (79. old.), hol „[le] sezioni” (100. old.), hol pedig „le divisioni del Corano” megfeleltetés olvasható.

katalógus összeállítója hiába keresett menedéket Istennél a Sátán mesterkedései ellen (1. old.). A Sátán többször sikeresen akadályozta meg az arab leírások helyes, az Úrnak tetsző elkészítését. A Megkövezendő Átkozottnak még azt is sikerült elérnie, hogy a 121. oldalon a Korán hibásan szerepeljen tudományos átírásban: *l-Qurān* (helyesen: *l-Qur'ān*)!

Turkológiai kérdések

Az arabul írtakhoz képest ebben a kötetben viszonylag kevés törököül készült munkát találunk. Leszámítva a levéltári anyagot tartalmazó hat köteget, talán, ha kéttucatnyi török szövegre bukkanunk (miközben az arab nyelvű művek is gyakorta az Oszmán Birodalom területéről kerültek ki). Ezek némelyike is arab kötethez fűzött rövid török tájékoztató, így egy koránfejezet hasznáról. Következésképpen nem nagyon van módunk Machaeva török kompetenciáját felmérni. Néhány megfigyelés némi kételyt ébreszt. Így az *okumak* és a *kalmak* (?) főnévi igenév végén *kefet* találunk a megszokott *kaf* helyett: ha tényleg így rögzítették őket, akkor arra fel kellett volna hívni a figyelmet (327. old.). Félő, hogy a terminus idegensége miatt lett a *dizdār*ból további kommentár nélkül *dīrdār* (252–253. old.). Kırk Kilise (a mai Kırklareli, Törökországban) neve – azonosítás nélkül – többször is Qyryq Kilisā formában jön elő (160–161. old.). Mindenképpen idegenül hat a török szavak arabos visszaadása: így szokatlan *aḫandīr*ről beszélni *efendi* helyett, és erőltetett Ilok korabeli nevét Uylūqra torzítani, amikor még *vav* sincs az elején (163. old.). Ebből a rendszerből váratlan kilógásra is akad példa: a *Nūreddinzāde ... ḫazretlerinün hatt-i serīfleridür* címben a *ḫazrattal* szemben *sherīf* áll (*sharīf* helyett), s kimaradt az *izāfet* jelölése is (252–253. old.).

Zárszó

Jóllehet a fentiekben főleg Machaeva könyvének szembeötlő hibáiról esett szó, hangsúlyoznunk kell, hogy a katalógus új információtömegével rendkívüli értéket jelent különösen a magyarországi hódoltság korát vizsgálni kívánó orientalisták számára, de természetesen nem csak nekik. Remélhetőleg ösztönzőleg fog hatni a Bolognában őrzött, páratlanul gazdag, de mindmáig nem kellően tanulmányozott forrásanyag feltárásához. Fontos segédeszköze lesz minden kutatónak, aki a gyűjteménnyel óhajt foglalkozni.

Dávid Géza–Kovács Zsuzsa–Ormos István

E számunk szerzői

| | |
|--------------------|--|
| Dávid Géza | ELTE BTK Török Filológiai Tanszék |
| Fábián Zoltán Imre | Károli Gáspár Református Egyetem; Magyar Képzőművészeti Egyetem |
| Gyarmati János | Néprajzi Múzeum |
| Korvin Gábor | nyugalmazott egyetemi tanár (King Fahad University for Petroleum and Minerals, Dhahran, Szaúd-Arábia) |
| Kósa Gábor | MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport; ELTE BTK Kínai Tanszék |
| Kovács Zsuzsa | független kutató |
| Liptay Éva | Szépművészeti Múzeum |
| Mecsi Beatrix | ELTE BTK Japán Tanszék |
| Ormos István | ELTE BTK Sémi Filológiai és Arab Tanszék |
| Péri Ákos | egyetemi hallgató ELTE BTK |
| Péri Benedek | ELTE BTK Török Filológiai Tanszék |
| Szántó Iván | ELTE BTK Iranisztikai Tanszék |
| Zsom Dóra | ELTE BTK Sémi Filológiai és Arab Tanszék |

